Polem. 3113 t (1

<36626052030017

<36626052030017

Bayer. Staatsbibliothek

Das Christenthum

und

die großen Fragen der Gegenwart

auf dem

Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens.

Apologetisch philosophische und socialpolitische Studien

von

Dr. Albert Stöckl.

BIBLIOTHEK
Eggenfelden.

Erster Band.

3 Bde

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1879.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Eine Menge von „Fragen“ drängen sich heut zu Tage hervor und fordern eine den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Lösung. Auf allen Gebieten des Lebens werden derlei „Fragen“ aufgeworfen, und von allen Seiten eilen die Sachkundigen herbei, um ihre Weisheit an deren Lösung zu erproben. Alles wird herangezogen, um Licht in die gestellten Probleme zu bringen und den Weg zu zeigen, auf welchem aus den bestehenden Wirrnissen ein glücklicher Ausgang gefunden werden möchte. Nichts bleibt unversucht, was eine Aussicht auf die Erreichung dieses Zieles gewähren könnte.

Nur Ein Faktor zur Lösung der in Rede stehenden Fragen wird gewöhnlich außer Acht gelassen; mit ihm will der Zeitgeist nun einmal nicht rechnen. Dieser Faktor ist das Christenthum. Viele „Fragen“ könnten schon gar nicht aufgeworfen werden, wenn man nicht auf den Geist des Christenthums bereits verzichtet, den christlichen Glauben in der positiven Fassung, wie er von der Kirche getragen wird, nicht bereits aufgegeben hätte. Andere „Fragen“ sind wiederum von der Art, daß deren Lösung weniger Schwierigkeiten bieten würde, wenn man dabei den christlichen Standpunkt einnähme; während sie ohne das Christenthum schlechterdings gar nicht genügend gelöst werden können. So wird denn die Zahl der modernen „Fragen“ einer-

seits immer größer, so daß bald Alles in Frage gestellt ist, und andererseits mühen sie sich vergebens ab, um für diese „Fragen“ eine Lösung, die auch nur annähernd als befriedigend bezeichnet werden könnte, zu finden.

Es ist nun einmal so. Die Menschheit ist auf das Christenthum angewiesen, und nur im Christenthume ist Heil. Man mag das hundertmal leugnen: es ist und bleibt doch so. Nur im Lichte und im Geiste des Christenthums lösen sich alle Räthsel, welche auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens der menschlichen Vernunft sich darbieten; nur die christlichen Grundsätze geben uns einen sicheren Maßstab für die Entwirrung und Lösung der mannigfaltigen Probleme, die uns das Leben auf allen seinen Gebieten aufgibt. Wer dem Christenthum entsagt, der hat sein Auge verschlossen gegen die Ordnung Gottes, und wer in diese nicht mehr hineinblickt, der hat den Schlüssel verloren, der ihm das rechte Verständniß der menschlichen Dinge und der socialen Thatsachen erschließen könnte. Menschliche Weisheit mag alle ihre Kraft daran setzen, um das Dunkel zu durchbrechen und zum Lichte der Wahrheit durchzudringen: es wird ihr nie vollkommen gelingen; alle ihre Bemühungen, eine genügende Lösung der schwebenden Fragen zu gewinnen, werden immer nur auf neue Fragen hinauslaufen, vor denen sie am Ende doch rathlos dasteht.

Wir haben es im vorliegenden Buche versucht, aus der Menge der „Fragen“, welche gegenwärtig auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens schweben, die hauptsächlichsten herauszuheben, und sie im Lichte des Christenthums zu erörtern. Wir machen nicht den Anspruch, sie mit unseren Erörterungen fundamental gelöst zu haben; wir wollten vielmehr nur den Weg zeigen, den man nach unserer Ueberzeugung einschlagen muß, um eine gründliche

und befriedigende Lösung derselben zu erzielen. Wir wollten zeigen, daß das Christenthum allein uns die Möglichkeit bietet, in den Wirrnissen der Gegenwart uns zurecht zu finden, daß die christlichen Grundsätze allein einen sicheren Maßstab gewähren für die rechte Gestaltung des geistigen, sittlichen und socialen Lebens der Menschen, und daß unsere tief kranke moderne Gesellschaft nimmermehr gesunden kann, wenn sie nicht zum Christenthum zurückkehrt und den christlichen Geist wieder lebendig in sich aufnimmt.

Wir glauben, daß ein solcher Versuch, so mangelhaft auch unsere Ausführungen sein mögen, doch einem Bedürfnisse unserer Zeit entgegen komme. Der moderne Geist hat sich in seinem Hochmuthe in der Ansicht verfestigt, daß er auf allen Gebieten des Lebens ohne das Christenthum fertig werden könne. Da wird es an der Zeit sein, ihm zu beweisen, daß die Bedeutung des Christenthums für alle Verhältnisse des Lebens auf geistigem, sittlichem und socialem Gebiete geradezu alle Schätzung übersteige, daß es ein vergebliches Bemühen sei, ohne das Christenthum die Schäden zu heilen, unter denen wir leiden, ja daß der Abfall vom Christenthum nur dahin führen könne, daß wir immer tiefer in das Verderben hineingerathen. Jeder Versuch, der in dieser Richtung gemacht wird, muß, — so weit er auch hinter berechtigten Erwartungen zurückbleiben möge, — als zeitgemäß anerkannt werden.

Wir haben unseren Ausführungen die Form einzelner, selbstständig sich aneinander reihender „Studien" gegeben. Jede dieser „Studien" bildet für sich ein abgeschlossenes Ganzes, und steht mit den anderen nicht in einem unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhange. Wir haben diese Form deshalb gewählt, damit die einzelnen „Studien" möglicherweise auch zur Grundlage von Vorträgen gebraucht wer-

den könnten, wie sie denn auch theilweise aus solchen Vorträgen hervorgegangen sind. Diese Absicht glaubten wir dadurch am besten zu erreichen, daß wir jedes Thema für sich einzeln in einem abgerundeten Ganzen behandelten.

Freilich hat diese Form andererseits wieder das Mißliche, daß es nicht ganz ohne alle Wiederholungen abgehen konnte. Es mußten manche Dinge sowohl in der einen, als in der anderen „Studie" zur Sprache gebracht werden, weil sie mit dem einen und mit dem anderen Thema zusammenhängen. So konnte es nicht vermieden werden, daß hie und da ein und derselbe Gedanke in zwei oder mehreren „Studien" sich wiederholt. Doch haben wir solche Wiederholungen möglichst vermieden, und nur da uns dazu verstanden, wo sie schlechterdings unvermeidlich waren. Wir hoffen daher, daß dieselben für den Leser nicht, oder doch nur wenig störend sein werden.

Bemerken wollen wir noch, daß einige von den nachfolgenden „Studien" bereits im Mainzer „Katholiken" veröffentlicht worden sind. Diese sind jedoch hier zumeist entweder ganz, oder doch großentheils umgearbeitet.

Und so möge denn dieses Buch gute Aufnahme finden, und unter dem Segen Gottes einiges Gute wirken!

Eichstätt, am Dreifaltigkeitssonntage 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erste Studie.

Der allgemein menschliche Charakter des Christenthums.

Das Christenthum ist göttliche Religion. Es ist göttlich seinem Ursprunge nach; denn es beruht auf göttlicher Offenbarung. Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio[1]). Der Sohn Gottes hat die Wahrheiten des Christenthums vom Himmel auf die Welt gebracht, und „das Geheimniß enthüllt, das von Grundlegung der Welt her im Schoße Gottes verborgen gewesen" [2]). Das Christenthum ist ferner göttlich seinem Inhalte nach; denn die Substanz des Christenthums ist Christus, der Sohn Gottes selbst, der in dem Opfer, das er gebracht hat und täglich erneuert, sowie in den Sakramenten, die aus seinem Opfer hervorfließen, Leben und Dasein des Christenthums, resp. der Trägerin desselben, der Kirche, bedingt. Das Christenthum ist endlich göttlich seinem Zwecke nach, weil es wesentlich darauf hingerichtet ist, die Menschen zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott zu führen, und sie in dieser Vereinigung mit Gott zu vergöttlichen. Transformamur in claritatem Dei[3]).

Aber das Christenthum ist andererseits auch wieder wahrhaft menschliche Religion. Es läßt sich herab zur menschlichen Natur, um dieselbe in ihren tiefsten Tiefen zu ergreifen und sie himmelwärts zu führen. Es schmiegt sich ganz und gar der Natur und den natürlichen Kräften des Menschen an, und tritt mit ihnen in einen Contakt, welcher eine durchgängige Harmonie zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem erkennen läßt. Alle Anknüpfungs=

1) Hebr. 1, 1. — 2) Coloss. 1, 26. — 3) 2 Cor. 3, 18.

punkte, welche die menschliche Natur darbietet, greift das Christenthum auf, um durch dieselben die menschliche Natur zu sich heranzuziehen, und in die übernatürliche Ordnung emporzuheben. Das Christenthum ist die Religion, die im eigentlichen Sinne für den Menschen geschaffen ist; sie ist nicht blos wahrhaft göttlich, sondern auch wahrhaft menschlich. Wie in Christo die menschliche und die göttliche Natur zur innigsten Einheit, zur Einheit in der göttlichen Person verbunden sind, so findet auch in der christlichen Religion die innigste Vereinigung statt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen. Ueberall läßt sich das Uebernatürliche zum Natürlichen herab, überall findet das letztere im ersteren seine Vollendung. Die menschliche Natur ist von Anfang an für das Christenthum angelegt gewesen, und ebenso ist umgekehrt das Christenthum von Anfang an für die menschliche Natur angelegt. Es gibt nichts Wahreres als diesen Lehrsatz der christlichen Theologie.

Aber, wer sollte es glauben! Gerade diese Wahrheit wird heut zu Tage von dem ungläubigen Weltgeiste geleugnet und bekämpft. Jene, welche das heidnische Princip der Nationalreligion wieder wachrufen, und damit das Christenthum verdrängen wollen, suchen ihre destruktiven Bestrebungen damit zu begründen und zu rechtfertigen, daß sie behaupten, das Christenthum eigne sich nicht für alle Menschen und Völker; es mag allerdings einer bestimmten einzelnen Nationalität oder Race homogen sein; anderen Nationalitäten oder Menschenracen dagegen sei es fremd und antipathisch, es vereinbare sich nicht mit der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, und werde daher mit Recht von ihnen abgestoßen. Das Christenthum könne also keineswegs Anspruch machen auf Universalität; es müsse sich beschränken auf jene Völker und Racen, für die es sich eigne, denen es sympathisch sei; andere Völker und Racen bedürfen einer anderen Religion, die für sie passe, und ihren Bedürfnissen entspreche. So erscheint das Christenthum nicht mehr als allgemein menschliche Religion, die der menschlichen Natur überhaupt und in allen Verhältnissen angemessen ist, sondern nur mehr als eine der vielen Nationalreligionen, in welche die religiöse Ordnung sich zerspalten soll. Der allgemein menschliche Charakter desselben ist geleugnet.

Diesem modernen Irrthum gegenüber dürfte es angezeigt sein, den Satz, daß das Christenthum, wie wahrhaft göttliche, so auch wahrhaft menschliche Religion sei, d. h. daß das Christenthum in aller und jeder Beziehung mit der menschlichen Natur vollkommen harmonire, im Detail zu begründen, und nachzuweisen, daß und wie der ganze Inhalt des Christenthums für die menschliche Natur berechnet, und ihren Anlagen und Bedürfnissen angemessen sei. Denn ist dieses im Einzelnen nachgewiesen, dann ist damit, eben weil die menschliche Natur in allen menschlichen Individuen die gleiche ist, auch bewiesen, daß die Annahme, das Christenthum eigne sich nur für bestimmte Nationalitäten oder Racen, nicht aber auch für die anderen, völlig grundlos sei, vielmehr schon von rein menschlichem Standpunkte aus die Universalität, der allgemein menschliche Charakter der christlichen Religion entschieden betont und festgehalten werden müsse. Zu diesem Zwecke werden wir aber die psychologischen Elemente im Christenthum aufsuchen, und nach jener Seite hin beleuchten müssen, nach welcher sie geeigenschaftet sind, den wesentlichen Einklang der christlichen Religion mit der menschlichen Natur zu begründen.

Wenn es sich um das psychische Leben des Menschen handelt, so kann in Rücksicht auf dasselbe ein Dreifaches unterschieden werden: die Vernunft, das Gemüth und der freie Wille. In diesen drei Angeln bewegt sich das gesammte psychische Leben des Menschen. Wir sehen hier ab von der Frage, in welchem Verhältnisse diese drei Wurzeln des psychischen Lebens zu einander stehen; wir constatiren nur die Thatsache, daß kein Element des psychischen Lebens sich findet, das nicht auf eine dieser drei Wurzeln sich zurückführen ließe. Läßt es sich also beweisen, daß das Christenthum sowohl der Vernunft, als auch dem Gemüthe und dem freien Willen des Menschen genau entspreche, daß es sich diesen drei Wurzeln des psychischen Lebens in vollkommenster Weise homogen erweise, so zwar, daß es gerade für diese, und diese umgekehrt für das Christenthum angelegt erscheinen, dann ist damit bewiesen, daß das Christenthum mit der menschlichen Natur überhaupt im wesentlichen Einklange stehe, und daß es mithin einen allgemein menschlischen Charakter habe.

Es läßt sich aber dieses wirklich zur Evidenz erweisen. Es

läßt sich erweisen, daß das Christenthum in Wahrheit als die Religion der Vernunft, als die Religion des Gemüthes, als die Religion des Willens, der That, bezeichnet werden könne und müsse. Und das ist nun das Thema, das wir im Folgenden behandeln werden. Indem wir diese drei Thesen beweisen, erreichen wir unsern Zweck, d. h. wir beweisen den allgemein menschlichen Charakter des Christenthums und damit die Befähigung und Berechtigung desselben, als Universalreligion sich geltend zu machen.

A. Das Christenthum ist die Religion der Vernunft.

Die Vernunft ist das Höchste im Menschen; denn durch sie ist die Erkenntniß bedingt, die die Voraussetzung und Grundlage alles wahrhaft menschlichen Fühlens und Wollens bildet. Der Vernunft kommt denn nun auch das Christenthum in erster Linie entgegen: — das Christenthum ist in erster Linie die Religion der Vernunft. Der Beweis hiefür wird unschwer zu führen sein.

I.

Das Christenthum ist die Religion der Vernunft, weil es die Vernunft befriedigt, den Forderungen derselben genügt.

1. Das Christenthum nimmt für sich das Prärogativ in Anspruch, göttlich geoffenbarte Religion zu sein, und zwar nimmt es dieses Prärogativ in der Weise in Anspruch, daß es dasselbe sich allein vindicirt, mit Ausschluß aller anderen Religionen, die thatsächlich in der Geschichte der Menschheit auftreten. Die göttliche Offenbarung muß aber, wenn sie in die Welt eintritt, in der Weise auftreten, daß sie sich im Angesichte der menschlichen Vernunft selbst begründet, die Beweise ihrer thatsächlichen Wahrheit selbst mit sich führt. Das heißt: Wenn Gott sich würdigt, eine Offenbarung an das menschliche Geschlecht ergehen zu lassen, so muß er auch dafür sorgen, daß die Offenbarungsthatsache als solche vollkommen sicher gestellt sei, so daß kein vernünftiger Zweifel darüber obwalten kann, daß Gott sich wirklich geoffenbart habe. Derjenige also, der als Organ der göttlichen Offenbarung auftritt, muß sich in dieser seiner Eigenschaft vor den Menschen bezeugen durch solche sinnenfällige Thaten, welche unleugbar dar-

thun, daß er mit Recht als Organ der göttlichen Offenbarung, als den von Gott gesandten Vermittler dieser Offenbarung sich geltend mache. Das zu fordern ist die menschliche Vernunft berechtigt; denn nur unter dieser Bedingung ist ihr ja der Glaube an jene Offenbarung ermöglicht. Wäre über die faktische Wahrheit der Offenbarungsthatsache selbst noch ein begründeter Zweifel möglich, wären berechtigte Gründe vorhanden zu zweifeln, ob Gott wirklich sich geoffenbart habe, dann könnte die Vernunft an jene Lehre, die sich als geoffenbart gibt, nicht glauben, ja sie dürfte nicht einmal an sie glauben, weil sie sich dadurch der Gefahr des Irrthums preisgeben würde; ihr Standpunkt dieser angeblichen Offenbarung gegenüber müßte der skeptische sein. In dieser Richtung muß also die Religion, die das Prärogativ, von Gott geoffenbart zu sein, für sich in Anspruch nimmt, den Forderungen der Vernunft vor Allem genügen, in dieser Richtung muß sie die Vernunft vor Allem befriedigen, wenn sie Anerkennung und Unterwerfung für sich beanspruchen will.

2. Jene thatsächlichen Zeugnisse aber, wodurch die factische Wahrheit der Offenbarung sich der menschlichen Vernunft gegenüber begründen muß, sind vorzugsweise Wunder und Weissagungen. Sie sind die Criterien der Offenbarung. Das Wunder ist eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung in der psychischen Ordnung, die aus natürlichen, oder überhaupt geschöpflichen Ursachen nicht erklärt werden kann, vielmehr die Wirkungsfähigkeit aller geschaffenen Kräfte übersteigt, und daher nur von Gott hervorgebracht werden kann. Verhält es sich aber also, dann ist das Wunder ein untrüglicher Beweis für die factische Wahrheit der Offenbarungsthatsache, wenn es zur Bestätigung derselben gewirkt wird, weil Gott für eine falsche und betrügerische Behauptung nicht mit seiner wunderwirkenden Thätigkeit einstehen kann. Kann also eine Religion, die sich als geoffenbart gibt, zur Bestätigung dessen, daß sie wirklich geoffenbart sei, auf Wunder verweisen, so liefert sie damit einen untrüglichen Beweis für die Wahrheit ihrer Aussage, und begründet sich so als geoffenbarte Religion im Angesichte der menschlichen Vernunft. Und das Analoge gilt von den Weissagungen. Die Weissagung ist die bestimmte und gewisse Voraussagung eines zukünftigen Ereignisses, dessen Eintreffen in

natürlichen Ursachen unmöglich vorausgesehen, folglich nur aus göttlicher Offenbarung erkannt werden kann. Es ist aber unmöglich, daß Gott einem Menschen ein zukünftiges Ereigniß offenbare, wenn derselbe mit der Vorhersagung desselben den Zweck verfolgt, eine religiöse Lehre als von Gott geoffenbart zu begründen, die in der That nicht von Gott geoffenbart ist; denn damit würde Gott selbst zum Lügner. Wenn mithin der Gottgesandte, der eine von Gott geoffenbarte Religion verkündet, zur Bestätigung dessen Weissagungen macht, und diese Weissagungen sich erfüllen, so ist das gleichfalls ein untrüglicher Beweis hiefür, daß die gedachte Religion in Wahrheit auf göttlicher Offenbarung beruhe. Wunder und Weissagungen sind es also, welche die menschliche Vernunft von jener Religion, die Anspruch auf den Charakter der Göttlichkeit macht, zur Bestätigung dessen zur fordern berechtigt, ja verpflichtet ist, weil sie ohne die Voraussetzung der Selbstbegründung derselben durch Wunder und Weissagungen, an sie glauben und sich ihr unterwerfen weder kann noch darf.

3. Nun hat aber das Christenthum dieser Forderung der Vernunft in vollstem Maße genügt. Das Christenthum ist in die Welt eingetreten, umgeben von einem Kreis glänzender Wunder, deren historische Wahrheit so sicher feststeht, daß alle Anstrengungen des Unglaubens seit bald neunzehn hundert Jahren dieselbe nicht zu erschüttern vermochten. Christus hat sich als den Sohn Gottes proclamirt, der vom Vater gesendet worden sei, um die Menschen von der Herrschaft des Bösen zu erlösen und ihnen die wahre Religion zu bringen; und die Wahrheit dieser seiner Aussage hat er bestätigt durch eine lange Reihe von Wundern, eines glänzender als das andere. Er heilte Kranke ohne Anwendung menschlicher Mittel durch sein bloßes Wort, er verwandelte Wasser in Wein, er gebot den Winden und Wellen, und sie gehorchten ihm, er wandelte über den Wassern und ließ den Petrus über denselben wandeln, er speiste mit wenigen Broden und Fischen Tausende von Menschen; er erweckte Todte wieder zum Leben, sogar einen, der schon vier Tage im Grabe gelegen u. s. w. Sein ganzes öffentliches Leben war eine ununterbrochene Kette von Wunderthaten. Und alle diese seine wunderbaren Werke krönte er endlich durch das größte Wunder, das die Welt je gesehen, durch

seine glorreiche Auferstehung. Die Bande des Todes konnten ihn nicht halten; er besiegte den Tod und stand siegreich vom Grabe wieder auf. Diese Thatsache steht einzig in der Weltgeschichte da; Niemand ist ihm hierin vorangegangen, Niemand nachgefolgt; er allein hat die Pforten des Todes durchbrochen, und ist zum Leben wieder zurückgekehrt aus eigener Kraft. — Und wie er durch Wunder den Beweis seiner göttlichen Sendung erbracht hat, so auch durch Weissagungen. Er weissagte den Verrath des Judas und die dreimalige Verleugnung Petri, — freie Thaten, die in natürlichen Ursachen unmöglich vorausgesehen werden konnten; er weissagte die Ausgießung des heil. Geistes über die Apostel, — eine freie That Gottes; er sagte seinen eigenen Tod, die Art desselben und seine Auferstehung vom Tode voraus; er prophezeite den Untergang des Tempels und der Stadt Jerusalem mit einer Bestimmtheit, Sicherheit und Genauigkeit, wie kein Mensch ein zukünftiges geschichtliches Ereigniß voraussagen kann, wenn auch noch so viele Gründe vorliegen, die dasselbe voraussehen lassen. Und alle diese Weissagungen gingen genau in Erfüllung so, wie er sie gegeben hatte. So ist die Thatsache, daß Gott in Christo sich geoffenbart habe, daß also die christliche Religion auf göttlicher Offenbarung beruhe, vollkommen begründet; es fehlt Nichts — gar Nichts an dieser Begründung; die Forderungen der Vernunft sind vollständig erfüllt; diese ist in einer Weise befriedigt, wie sie es nur immer verlangen kann.

4. Und nur das Christenthum gewährt der Vernunft diese volle Befriedigung. Jede andere Religion ist hiezu völlig außer Stande. Allerdings berufen sich auch die außer dem Christenthum stehenden und mit ihm dissentirenden Religionen auf Wunder und Weissagungen; aber die Prüfung dessen, was sie mit diesen Namen bezeichnen, ergibt, daß jenen Thatsachen theils die historische, theils die innere Wahrheit mangelt. Alle jene sog. Wunder nämlich, von denen uns die Geschichte des Heidenthums, des Islam u. s. w. berichtet, sind entweder geradezu erdichtet, oder sie beruhen auf Täuschung, auf den Vorspiegelungen eines exaltirten Gemüthszustandes, oder aber sie sind dem Einflusse dämonischer Mächte zuzuschreiben. Schon das Lächerliche und Ungereimte, das fast allen jenen angeblichen Wundern anhaftet, die

Ostentation, womit jene sog. Wunderthäter auftreten, die Exaltation, die sie zur Schau tragen, muß ihre sog. Wunderthaten als Humbug erscheinen lassen. Und dasselbe gilt von den angeblichen Weissagungen. Wie wäre es auch möglich, die heidnische Mantik mit den Weissagungen Christi auf gleiche Linie zu stellen! Abgesehen davon, daß die heidnische Mantik unstreitig auf somnambülen Zuständen beruhte, lauteten ihre Kundgebungen immer unbestimmt und zweideutig; ein sicheres, bestimmtes Voraussagen eines künftigen, nicht in natürlichen Ursachen vorauszusehenden Ereignisses findet sich nirgends. Zudem stand sie zumeist im Dienste der Politik oder geradezu des Aberglaubens[1]). Nur in den christlichen Wundern und Weissagungen ist der wahre Begriff Beider realisirt, nur das Christenthum kann wahre Wunder und Weissagungen aufweisen; nur das Christenthum also genügt den Forderungen der Vernunft.

Das Christenthum, und das Christenthum allein ist mithin die Religion der Vernunft, weil es allein die Vernunft vollkommen befriedigt. Wer möchte und könnte diesen Schluß bestreiten!

5. Aber wir sind noch nicht zu Ende. Das Christenthum genügt den Forderungen der Vernunft auch noch in einer anderen Richtung. Soll der Glaube an die geoffenbarte Religion ermöglicht sein, dann muß auch der Inhalt der Offenbarung gegen mögliche Fälschung und Corrumpirung gesichert sein. Und dies ist er nur unter der Bedingung, daß er einer lebendigen religiösen Auctorität anvertraut ist, welche, mit dem Prärogativ der Unfehlbarkeit ausgestattet, uns die Integrität und die richtige Erklärung desselben garantirt. Es muß also eine K i r c h e existiren, die in ihrer Auctorität unfehlbar ist, damit der Mensch, indem er aus deren Hand die Offenbarungslehre erhält, sicher sein könne, daß das, was er von ihr erhält, wirklich die reine und unverfälschte, von Gott geoffenbarte Religion sei. Diese Kirche muß dann aber als solche auch e r k e n n b a r sein; denn die bloße Existenz derselben würde nichts nützen, wenn die Menschen nicht im Stande wären, sie zu erkennen und von anderen religiösen Gemeinschaften zu unterscheiden. Die Kirche muß somit bestimmte Kennzeichen haben, an

1) Vgl. meine Religionsphilosophie. Aufl. 2, S. 126 ff. 131.

denen sie mit Sicherheit als die wahre Kirche Christi erkannt werden kann. Alle diese Prämissen sind unbestreitbar.

6. Nun existirt aber wirklich eine in ihrer Auctorität unfehlbare christliche Kirche, und dieselbe ist mit solchen Kennzeichen ausgestattet, die sie als die wahre christliche Kirche zweifellos erkennen lassen. Es ist dieses die katholische Kirche. Die Kennzeichen der wahren christlichen Kirche sind die Einheit, die Heiligkeit, die Katholicität und die Apostolicität. Die Einheit — weil sie eine Gesellschaft, und die Einheit durch den Begriff der Gesellschaft gefordert ist; die Heiligkeit, — weil sie der mystische Leib Christi ist, die Heiligkeit des Hauptes aber auch auf die Glieder überfließen muß; die Katholicität, — weil die wahre Religion wesentlich universell, für alle Menschen bestimmt ist; die Apostolicität endlich, — weil Christus die Offenbarungslehre seinen Aposteln und ihren Nachfolgern, und nur diesen anvertraut hat, folglich nur jene die wahre Kirche sein kann, die in ihrer Auctorität mit den Aposteln zusammenhängt, insofern die Träger dieser Auctorität in ununterbrochener Reihenfolge von den Aposteln herablaufen. Nun aber kommen der katholischen Kirche alle diese Kennzeichen zu, und nur ihr sind sie eigen. Diese Kirche ist Eins in ihrem Zwecke, der da ist das ewige Heil der Menschen, in den Mitteln zu diesem Zwecke, der Lehre und dem sacramentalen Cultus, und endlich in ihrer Auctorität, die in letzter Instanz zusammenläuft in dem Oberhaupte der Gesammtkirche, dem römischen Bischof; — diese Kirche ist heilig, heilig in ihrer Lehre und in ihren Sacramenten, heilig aber auch in ihren Gliedern, insofern sie stets Heilige erzeugt hat und erzeugt; — diese Kirche ist katholisch, weil sie faktisch fast in allen Ländern und bei allen Völkern ihre Anhänger zählt, zugleich die Tendenz in sich trägt, sich immer weiter auszubreiten, und diese Tendenz von Erfolg begleitet ist; — diese Kirche ist endlich apostolisch, weil ihr Oberhaupt, und in demselben die Bischöfe in ununterbrochener Reihenfolge von den Aposteln, zunächst von Petrus, dem Haupte der Apostel, bis auf unsere Zeit herablaufen. Es existirt also eine unfehlbare Kirche als Trägerin, Hüterin und Auslegerin des Offenbarungsinhaltes, und ist zugleich für Jeden, der sich nicht der Wahrheit verschließen will, an den soeben aufgeführten

Kennzeichen erkennbar[1]). Und so ist denn auch nach dieser Richtung hin den Forderungen, welche die Vernunft mit Recht stellen kann und muß, vollkommen genügt. Die Vernunft kann sicher sein, daß der Offenbarungsinhalt, den Christus gebracht, nicht in dem unsteten, fluktuirenden Meere der wechselnden menschlichen Meinungen untergegangen, sondern daß er im Schoße der katholischen Kirche rein und unverfälscht aufbewahrt worden sei und aufbewahrt werde; sie hat daher gar keinen vernünftigen Grund mehr, der christlichen Religion den Glauben zu versagen, und wenn sie es doch thut, so ist sie unentschuldbar. Ist aber auch in dieser Richtung den berechtigten Forderungen der Vernunft durch das Christenthum genügt, dann ist damit ein weiterer Beweis dafür geführt, daß das Christenthum in Wahrheit die Religion der Vernunft sei.

II.

Das Christenthum ist aber die Religion der Vernunft nicht blos deshalb, weil es die Vernunft befriedigt, sondern auch, weil es dieselbe aufklärt.

1. Es liegt in der menschlichen Vernunft der unabweisbare Drang nach Aufklärung über die höchsten Probleme des Denkens, über die Wahrheiten, auf welchen die höchsten Interessen des menschlichen Lebens beruhen. Dieses Dranges kann sich der Mensch gar nicht entäußern. Die Vernunft wäre nicht mehr Vernunft, wenn sie es nicht als ihre Aufgabe erkennen würde, über jene Wahrheiten Aufschluß zu suchen, wenn sie nicht dahin streben würde, dieser Aufgabe sich zu entledigen. Diesem der Vernunft von Natur aus immanenten Triebe nach Aufklärung verdankt die ganze Philosophie ihr Dasein; es hätte nie eine Philosophie gegeben, wenn der menschliche Geist nicht innerlich sich hätte getrieben gefühlt, das schwierige Werk der Forschung in Angriff zu nehmen. Wo jener Trieb unterdrückt, oder in den Ausschweifungen roher oder verfeinerter Sinnlichkeit erstickt wird, da sinkt der Mensch zum Stumpfsinn oder zur Blasirtheit herab, und entwürdigt sich selbst. — Verhält es sich aber also, dann ist es

---

1) Vgl. meine Religionsphilosophie. Aufl. 2. S. 209 ff., 217 ff.

klar, daß die christliche Religion nur unter der Bedingung im wahren Sinne die Religion der Vernunft genannt werden könne, daß sie auch diesem Triebe der Vernunft nach Aufklärung genügt, d. h. daß sie der Vernunft jene Aufklärung gewährt, die sie sucht. Und das findet denn auch wirklich statt; das Christenthum klärt die Vernunft auf über die höchsten Wahrheiten, über die höchsten Beziehungen und Interessen des menschlichen Lebens.

2. Blicken wir auf die Zeit zurück, wo nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift die Völker noch in der Finsterniß und in den Schatten des Todes saßen, wie traurig war es da um die Aufklärung des Geistes bestellt! In den Religionen der Völker hatten sich Massen von Irrthümern angehäuft, so daß es hätte scheinen mögen, sie wären nur dazu da, um den menschlichen Geist unter der Last des Irrthums und des Aberglaubens zu erdrücken. Die Gottesidee war bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet; Pantheismus und Polytheismus reichten sich die Hand, um die Reste eines reineren Gottesbewußtseins noch vollends zu zerstören. »Mataverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, volucrum, et quadrupedum et serpentium«[1]). Die Geschichte der heidnischen Religionen bietet den Commentar zu diesen nur zu wahren Worten des Apostels. Mit der Trübung und Umnachtung des Gottesbewußtseins ging der Verfall des sittlichen Bewußtseins Hand in Hand. »Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae«[2]). Das Laster galt sogar vom religiösen Standpunkte aus nicht mehr als Laster; im Gegentheil, die Religion eignete sich selbst dasselbe an und vergötterte es. Mit riesiger Anstrengung, mit Aufwendung aller geistigen Kraft suchten die edleren Geister des Heidenthums diesen Schutt von Irrthum und Aberglaube hinwegzuräumen, um zu reinerer Erkenntniß der Wahrheit, zu einer menschenwürdigen Aufklärung sich emporzuringen. Während die Poesie die Trümmer der Wahrheit, die unter jenem Schutte noch verborgen waren, zusammensuchte, und sie in poetischem Glanze dem Volksgeiste wieder vor Augen führte, suchte die Philosophie, indem sie die Religion ganz

---

1) Rom. 1, 23. — 2) Rom. 1, 26.

verließ, auf anderen Wegen zu reinerer Erkenntniß sich zu erheben. Leider entsprach der Erfolg dem edlen Streben nicht. Es ist wahr, die Philosophie hat viele Wahrheiten wieder entdeckt, die dem Menschengeschlechte abhanden gekommen waren, sie hat manche helle und lichte Blicke gethan in die Regionen, wo die Wahrheit thront, sie hat manchen Irrthum widerlegt und die Wahrheit ihm entgegengestellt. Aber das waren, wie schon die Kirchenväter sich ausdrücken, doch immer nur Bruchstücke der Wahrheit; die ganze, volle Wahrheit haben sie nicht erkannt; dieses Erfolges konnte sich keine Philosophie rühmen. Bis zur ganzen und vollen Aufklärung ist kein Philosoph durchgedrungen. Und andererseits hält in diesen philosophischen Systemen überall der Schatten dem Lichte das Gleichgewicht. Dicht neben unbestreitbaren Wahrheiten stehen wieder die schwersten Irrthümer, und gerade in den höchsten Regionen der Erkenntniß überwiegt der Irrthum über die Wahrheit vollends. Auch die ethischen Lehren der Philosophen sind im Ganzen und Großen wenig reiner und wahrer, als die gewöhnlichen sittlichen Ansichten des heidnischen Volkes. Es ist daher nicht zu wundern, wenn zuletzt die Philosophie geradezu die Hoffnung aufgab, aus eigener Kraft die Schwierigkeiten zu besiegen, die der reinen und vollen Erkenntniß der Wahrheit sich entgegenwerfen, und das Heil nur mehr von einer höheren Belehrung, von einer höheren Offenbarung erwartete. Schon Plato sehnt sich nach der Zeit, wo „ein Pilote kommt, und uns lehrt, welche Haltung gegen die Götter und Menschen wir beobachten müssen". Und wenn Andere ein solches Wort auch nicht aussprechen, so hat doch der Skepticismus, in welchen die heidnische Philosophie zuletzt versank, den thatsächlichen Beweis geliefert, daß die Philosophie ohne Hilfe von Oben das angestrebte Ziel, die Erkenntniß der Wahrheit, die wahre und volle Aufklärung des Geistes nicht zu erreichen vermochte.

3. Da ging die Sonne des Christenthums auf über dem Horizont der Menschheit, und damit brach der Tag der Aufklärung, so lange ersehnt und so vergebens gesucht, an; die Finsterniß mußte weichen, und der Glanz des Lichtes umfloß den menschlichen Geist. Die Räthsel, welche die antike Philosophie vergebens zu lösen gesucht, sie lösten sich im Lichte der Lehre, die

von einem verborgenen Winkel Palästina's aus über die Welt sich verbreitete. Es ist für uns, die wir im Lichtkreise des Christenthums stehen und den christlichen Geist sozusagen mit der Muttermilch eingesaugt haben, kaum möglich, die ungeheuere Umwälzung, die das Christenthum auf dem Gebiete der Erkenntniß bewirkt, den großartigen Wendepunkt, welchen das Erscheinen des Christenthums für die Aufklärung des menschlichen Geistes bezeichnet, entsprechend zu würdigen. Staunend hört der menschliche Geist diese großen und doch so einfachen Lehren, wie sie das Christenthum ihm bringt; er begegnet hier nicht mehr jenen unsicheren und schwankenden Aeußerungen, in welchen die Philosophen über die höchsten Wahrheiten, an denen der menschliche Geist das meiste Interesse hat, sich ergingen, und die ihn zuletzt an aller Wahrheit verzweifeln ließen; da tritt ihm die ganze Ruhe und Klarheit entgegen, mit der die Wahrheit auftreten muß, wenn sie Wahrheit sein soll; da ist Alles dazu angethan, ihn aus dem Abgrunde des Zweifels, in welchen er sich gestürzt, hervorzuziehen, und mitten hineinzustellen in den Lichtkreis der Wahrheit, die seine Sehnsucht nach Erkenntniß stillt und ihn mit freudiger Gewißheit erfüllt. Die höchsten Wahrheiten, an deren Erforschung die Philosophen ihre ganze Kraft vergebens gesetzt, treten jetzt schon an das Kind heran; der Substanz nach weiß jetzt das Kind unendlich mehr, als die weisesten Männer der Vorzeit. Kein Wunder, wenn die ersten Christen nur mit Mitleid hinblickten auf die Anstrengungen der Philosophen, die auch nach dem Erscheinen des Christenthums sich noch dem Lichte verschlossen, und die dunkeln Wege fortwandeln wollten, die ihre Vorgänger ehedem gegangen. Kein Wunder, wenn Manche sich sogar zur Mißachtung aller Philosophie hinreißen ließen. Die Umwälzung auf dem Gebiete der Erkenntniß war zu groß, als daß nicht auch solche Erscheinungen hätten hervortreten sollen.

4. Das Christenthum klärt den Menschen auf über Gott und über sein Verhältniß zur Welt. Es erschließt dem Menschen die Erkenntniß des Wesens und der unendlichen Vollkommenheiten Gottes; es läßt ihn erkennen als den Allwissenden, Allweisen, Allgütigen, als den absolut Freien und Allmächtigen, als Denjenigen, dessen Herrlichkeit und Vollkommenheit allen Maßstab

unseres beschränkten Fassungsvermögens übersteigt, als das unermeßliche, allgegenwärtige, ewige Wesen. Das Christenthum schließt uns das Geheimniß des inneren Lebens Gottes auf, an welches die menschliche Vernunft nicht hinanreicht, und dessen Erkenntniß doch so nothwendig ist, um der Gefahr zu entgehen, das Leben Gottes in das Leben des Geschöpflichen herabzuziehen, und es in diesem zu verflüchtigen. Es klärt uns auf über die unaussprechliche Gemeinschaft, die im inneren Leben Gottes stattfindet zwischen den drei göttlichen Personen, in denen das Eine Wesen Gottes subsistirt, und benimmt dadurch dem menschlichen Geist jeden Vorwand, eine wesenhafte Lebensgemeinschaft Gottes mit dem Creatürlichen anzunehmen, um das Leben Gottes nicht als eine »Vita solitaria« betrachten zu müssen. Das trinitarische Leben Gottes ist ein undurchdringliches Geheimniß; aber, — wunderbar! — gerade dieses Geheimniß ist das Aufklärendste für unsere Erkenntniß; gerade dieses zerstreut alle Dunkelheit in unserer Gotteserkenntniß, und läßt uns die Gottesidee in ihrer ganzen Reinheit und in der ganzen unendlichen Fülle ihres Inhaltes festhalten. — Das Christenthum löst den gordischen Knoten des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem einzigen Satze: „Gott hat die Welt geschaffen aus Liebe." In diesem einfachen Satze ist eine solche Fülle von Wahrheit ausgesprochen, daß darüber alle Weisheit der Welt förmlich verschwindet. Der exakteste Denker des Alterthums — Aristoteles — konnte Gott blos fassen unter dem Begriffe eines ersten Bewegers. Die creatürliche Welt war es, auf welche er sein Hauptaugenmerk richtete, und nur insofern diese Welt und der ganze Weltlauf ihm hätte unverständlich bleiben müssen ohne Annahme eines ersten Bewegers dieser Welt, setzte er der Welt ein solches bewegendes Princip voraus und nannte es „Gott". Nach Aristoteles ist die Welt nicht für Gott, sondern umgekehrt Gott für die Welt da, und wäre die Welt nicht, so wäre auch Gott nicht. Darum spricht er ihm die Erkenntniß der irdischen Dinge ab, darum leugnet er seine Allgegenwart, darum will er ihm keinen Willen, kein „praktisches Verhalten" zutheilen; alle diese Dinge braucht er nicht für den Begriff des ersten Bewegers; mithin nimmt er sie auch nicht in diesen Begriff auf. Wie groß und herrlich ist dem gegenüber die

Lehre des Christenthums! Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen — damit ist das Größte gesagt, was sich nur immer sagen läßt. Und er hat sie geschaffen aus freier Liebe. Nicht Gott bedarf der Welt, sondern die Welt bedarf Gottes zu ihrer Existenz und Erhaltung; nicht Gott ist der Welt wegen, sondern umgekehrt die Welt ist Gottes wegen da. Der Schöpfungsgedanke ist dem Gesichtskreise der natürlichen Vernunft an und für sich nicht entrückt; die Vernunft kann und sollte Gott als den Schöpfer der Welt erkennen; aber das „Wie" der Schöpfung zu begreifen, das übersteigt die Fassungskraft jeder geschöpflichen Erkenntniß. Und doch ist dieser in seinem „Wie" unbegreifliche Gedanke wieder derjenige, der Alles aufklärt, und alle Dunkelheit beseitigt, welche der Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt anhaften mag. Mit dem Einen Worte „Schöpfung" hat das Christenthum alle Irrthümer zerstreut, die die alte Philosophie über das Verhältniß Gottes zur Welt ersonnen hatte.

5. Das Christenthum klärt uns ferner auf über unser eigenes Wesen und über die Endbestimmung unseres irdischen Lebens. Plato hatte allerdings, im Anschluß an die alten religiösen Ueberlieferungen, die Immaterialität und Unsterblichkeit der Menschenseele festzuhalten und zu begründen gesucht, und hierin steht er hoch über seinen philosophischen Vorgängern. Aber schon Aristoteles sinkt von dieser Höhe herab; seine Lehre von dem Wesen der Menschenseele ist so dürftig und unbestimmt, daß ein Jahrhunderte hindurch währender Streit die Frage nicht in's Reine bringen konnte, ob er den Intellect als eine Kraft der individuellen Seele, und somit diese als etwas Geistiges betrachtet habe, oder ob ihm der Intellect nur als ein einheitliches und allgemeines göttliches Princip, und an dem die individuelle Seele blos Theil nehme, gegolten habe, womit die individuelle Seele als solche auf die Stufe der bloßen Thierseele herabsinken würde. Ueber die Unsterblichkeit der Seele findet sich ohnedies gar Nichts in allen seinen Schriften, was mit Sicherheit erschließen ließe, daß er der Seele eine persönliche Unsterblichkeit zugetheilt habe. Noch trüber gestaltete sich die Wissenschaft von der Seele in den Händen der Stoiker und Epikuräer. Hier wurde die Seele ausdrücklich materialisirt, und deren Unsterblichkeit als ein Phantom

bezeichnet. — Das Christenthum zerstreute diese Irrthümer, und belehrte den menschlichen Geist über das Wesen seines eigenen Selbst in einer Weise, wie er selbst sich bisher darüber nicht zu belehren vermocht hatte. Es verkündete dem Menschen, klarer und bestimmter, als Plato es vermocht, und nicht auf menschliche Gründe gestützt, sondern auctoritativ in Kraft göttlicher Bezeugung, daß ein Geist in ihm wohne, ihm von Gott eingehaucht, wesentlich verschieden von und hocherhaben über allem Materiellen, ausgerüstet mit Vernunft und Freiheit, unvergänglich und unsterblich. Und indem es diese Wahrheit brachte, richtete es den Menschen auf aus dem Staube, stellte ihn an die Spitze der sichtbaren Schöpfung, und gab ihm eine Bestimmung, die nicht in die Grenzen dieser Zeitlichkeit hereinfällt, sondern in die Ewigkeit hinüberragt, — die ewige Glückseligkeit in Gott, nichts Geringeres. Die antike Philosophie, wenn sie auch hin und wieder einen Anlauf nahm, das Ziel des menschlichen Daseins in einem jenseitigen Leben zu suchen, sank doch immer wieder auf die Erde zurück, und ließ das menschliche Dasein im staatlichen Leben als in seinem letzten Zwecke zum Abschluß kommen. Damit war es nun zu Ende. Der menschliche Geist war aufgeklärt über seine Bestimmung, und im Lichte dieser Aufklärung erhob er sich zum vollen Bewußtsein seiner Würde und seiner superioren Stellung über der Natur.

6. Das Christenthum klärt den Menschen auf über das Wesen der Religion und Sittlichkeit. Wie war der Begriff der Religion verunstaltet und corrumpirt zu jener Zeit, wo die gottgegebene christliche Religion noch nicht auf der Erde erschienen war! Die Religion war vollständig veräußerlicht, der Cultus entgeistigt. Durch rein äußerliche Uebungen glaubte man der religiösen Pflicht zu genügen; auf die innere Gesinnung kam es nicht an. Kein Wunder, wenn die großen Weisen des Alterthums rathlos vor der Thatsache der Religion dastanden, indem sie ihrem Cultus keinen vernünftigen Sinn, keine vernünftige Erklärung mehr abgewinnen konnten! Sie hielten sich äußerlich an denselben, allerdings; aber innerlich traten sie demselben skeptisch gegenüber. Das Christenthum hat diese skeptische Unsicherheit beseitigt, und den Geist auch in diesem Gebiete auf sicheren Boden

gestellt. Es hat die Religion verinnerlicht, ohne den äußeren Cultus aufzuheben. Es dringt einerseits auf innere Vereinigung des Menschen mit Gott, auf innere Gottesverehrung; es hat aber auch einen äußeren Cultus begründet, dessen Größe und Erhabenheit nur durch die tiefe innere Bedeutung und den geistvollen Inhalt desselben erreicht wird. Und was das Christenthum für die Klärung des sittlichen Bewußtseins geleistet hat, das übersteigt geradezu alle Schätzung. Nichts war ja, wie wir bereits gesehen haben, im Heidenthum tiefer gesunken, als das sittliche Bewußtsein. Das natürliche Sittengesetz ist dem Menschen allerdings in's Herz geschrieben — »opus legis, scriptum in cordibus eorum«[1]) — aber bei den Heiden lag es verschüttet unter einem Chaos von Irrthümern und Ausschweifungen. Nur leise drang der Schimmer desselben noch herauf in die Regionen des Gewissens und regte die Stimme des letzteren auf. Daher das tief ergreifende sittliche Sehnen, das hin und wieder in den Schriften der Dichter und Philosophen sich ausspricht. Geklärt und befreit von der drückenden Last der Unsitte konnte aber dadurch das sittliche Bewußtsein nicht werden. Diesen Erfolg hat erst das Christenthum erzielt. Indem es vor den Menschen hintrat, und ihm auctoritativ das heilige Gesetz des heiligen Gottes verkündete, indem es die Bedeutung und das Endziel dieses Gesetzes ihm enthüllte und ihm im Namen Gottes die Pflicht einschärfte, es zu beobachten, hat es das sittliche Bewußtsein gereinigt und geläutert, ihm den verlorenen Inhalt wiedergegeben und die Stimme des Gewissens wachgerufen. Das Ideal der Sittlichkeit, das es dem Menschen in der Person des Erlösers gab, vollendete die Klärung des sittlichen Bewußtseins und erweckte jene zarten Regungen in demselben, die in den Heiligen zu so lieblichem Ausdruck gelangt sind.

7. Das Christenthum klärt den Menschen auf über das Geheimniß des Bösen — »mysterium iniquitatis«. Das Dasein des Bösen in der Welt ist ein Problem, über welches die Vernunft, sich selbst überlassen, nie in's Reine kommen konnte. Das Bewußtsein des Bösen war da; der Druck desselben lastete

1) Rom. 2, 15.

auf dem Menschengeschlechte; es ließ sich durch keine Sophistik aus der Welt schaffen. Der menschliche Geist mußte an die Erklärung desselben sich wagen. Die Frage: „Woher das Böse?“ forderte eine Lösung. Aber gerade an dieser Frage brach sich alle Schärfe der menschlichen Vernunft. Die Einen setzten den Ursprung des Bösen in die Materie, indem sie den natürlichen Gegensatz, in welchem diese zum Geiste steht, zu einem ethischen spannten, und somit das sittlich Böse aus der Herrschaft der Materie über den Geist, aus dem Einflusse der ersteren auf den letzteren ableiteten. So sank die ganze sinnliche Welt, weil aus der Materie stammend, zu einer dem sittlichen Leben des Menschen feindlichen Macht herab, und damit war das ganze irdische Leben des Menschen in seinem innersten Grunde vergiftet, alle Freudigkeit desselben verrichtet. Andere betrachteten das Böse als eine reale, dämonische Macht, die, gleich ewig mit Gott, diesem als dem guten Princip feindlich gegenübersteht, seine Werke zu vereiteln, zu zerstören sucht, und so die Ursache alles Uebels in der Welt wird. Der indischen Philosophie erschien das Böse sogar als gleichbedeutend mit endlichem, beschränktem Dasein, wonach somit schon die Existenz des Endlichen als solchen ein Uebel, und zugleich der Grund alles anderweitigen Bösen ist, das aus diesem Grundübel hervorfließt. So mühte sich also der menschliche Geist vergebens ab, den wahren Ursprung des Bösen zu finden. Erst das Christenthum klärte den Geist über denselben auf. Das Böse, so lehrt es, hat seinen Grund in dem freien Willen des Menschen, und ist nichts anderes, als der Mißbrauch der Freiheit zur Verletzung des von Gott gegebenen sittlichen Gesetzes. Der erste Mensch, zur Freiheitsprobe von Gott herausgefordert, hat die Prüfung nicht bestanden, er hat seine Freiheit mißbraucht zur Uebertretung des göttlichen Gebotes, und da er der Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes war, ist Schuld und Strafe der Sünde, die er gethan, auf das ganze Geschlecht übergegangen. In solcher Weise ist das Böse in die Welt gekommen, ist gewissermaßen zu einer Macht geworden, die über die Menschen herrscht, und was die einzelnen Menschen nun durch den Mißbrauch ihrer Freiheit persönlich sündigen, das verstärkt nur die Macht, die das Böse über sie hat. Qui facit peccatum, servus est

peccati[1]). Das ist die einfache Lehre des Christenthums, aber sie erklärt Alles, was der menschlichen Vernunft bisher unerklärlich gewesen; sie erklärt den Hang zum Bösen, der dem Menschen von Geburt aus inne wohnt, ohne dem Leibe als solchem die Schuld hievon zuzuschieben, indem sie jenen Hang als Folge der ererbten Schuld bezeichnet; sie beseitigt den Irrthum, als sei das Böse eine reale Macht, indem sie dasselbe als freie That des Willens bezeichnet, die dieser eben nicht thun sollte. Das Böse hatte den menschlichen Geist verdunkelt bis zu dem Grade, daß er das Böse selbst nicht mehr verstand; das Christenthum aber hat das Dunkel verscheucht, und dem Geiste den Einblick in das Wesen des Bösen wieder eröffnet. Nicht hoch genug ist diese Aufklärung anzuschlagen; denn die Erkenntniß des Wesens und des Ursprunges des Bösen ist nothwendig vorausgesetzt, um das wahre sittliche Leben zu ermöglichen und in Gang zu bringen.

8. Wir wären noch lange nicht zu Ende mit der Aufführung aller jener Beziehungen, nach welchen das Christenthum aufklärend für den menschlichen Geist gewirkt hat; aber das Gesagte dürfte hinreichen, den Satz zu begründen, daß das Christenthum die menschliche Vernunft aufkläre. In Hinsicht auf diese seine aufklärende Wirksamkeit ist mit dem Christenthum gar nichts in Vergleich zu bringen. Ueberall zerstreut es den Irrthum, überall beseitigt es die Unwissenheit, überall entwurzelt es den Zweifel, und stellt den Menschen hinein in die Atmosphäre der Wahrheit. Und wenn es sich also verhält, kann man dann noch leugnen, daß das Christenthum die Religion der Vernunft sei?

9. Aufklärung! Bezaubernd wirkt dieses Wort auf den menschlichen Geist. Und mit Recht! Aber leider hat der Weltgeist dieses Wort verkehrt in sein Gegentheil! Als Herold des Vaters der Lüge hat er dem menschlichen Geiste eingeflüstert, daß das Christenthum ihn verfinstere, die Erkenntniß der Wahrheit ihm verschließe, daß daher die wahre Aufklärung nur außer dem Christenthum, im Abfall von demselben zu finden sei. Und die Welt hat dieser Einflüsterung Gehör geschenkt, und so ist in den Augen der Welt das Wort „Aufklärung" gleichbedeutend geworden

---

1) Cf. Rom. 6, 16.

mit Unglaube, mit Verleugnung der christlichen Wahrheit. Aber was hat diese Aufklärung uns gebracht? Sie hat die durch das Christenthum überwundenen altheidnischen Irrthümer wieder wach gerufen, — nicht mehr und nicht weniger. Wer einen Blick in die Geschichte der neueren Philosophie wirft, wird bestätigt finden, daß dieselbe, je mehr sie sich vom christlichen Geiste emancipirte, um so rapider in die Irrthümer des Heidenthums versank. »Dicentes, se esse sapientes, stulti facti sunt[1]).“ Man geht nicht ungestraft der Sonne aus dem Wege; die Finsterniß ist der Antheil dessen, der das Licht flieht. Und wenn wir gar unseren Blick auf die unmittelbare Gegenwart richten, welche „Aufklärung“ taucht da vor uns auf! Der Weltgeist ist glücklich bei dem Materialismus angelangt, bei dem Materialismus in seiner crassesten Gestalt. In der schlechtesten Zeit des Heidenthums, damals, als der Epicuräismus alle Schichten der Gesellschaft durchdrang, hatte der Materialismus jene tiefe Stufe nicht erreicht, auf welcher er heute steht. Das Gottesbewußtsein war im Epicuräismus doch noch nicht gänzlich erstickt; die Seele, obgleich materiell gefaßt, galt doch noch als verschieden vom Leibe. Heutzutage hat der Materialismus auch diese Ueberreste einer besseren Ueberzeugung, die der Epicuräismus noch geschont hatte, bei Seite geworfen; er läßt nichts, gar nichts Reales mehr zu, als die sinnliche, greifbare Materie. Und dieses gänzliche Verleugnen aller und jeder höheren Wahrheit nennt der Weltgeist „Aufklärung“! Wir wissen nicht, was hier mehr anzustaunen ist, die Frechheit des Weltgeistes, die Aufklärung da findet, wo jedes Licht der Wahrheit geschwunden ist, oder die Blassirtheit der modernen Gesellschaft, die solche Unvernunft sich einreden läßt. Nein, die Aufklärung ist nur im Christenthum zu finden; sowie dasselbe verlassen wird, sinkt die Vernunft in die Greuel der heidnischen Irrthümer zurück. „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut[2]).“ Das Christenthum, und das Christenthum allein ist die Religion der Vernunft, weil es, und es allein die Vernunft aufklärt.

---

1) Rom. 1, 22. — 2) Luc. 11, 23.

III.

Das Christenthum ist endlich die Religion der Vernunft, weil es die Vernunft vervollkommnet, vervollkommnet durch den Glauben.

1. Eng gezogen waren die Grenzen der Erkenntniß in der antiken Weisheit. Nur die Wahrheiten der natürlichen Ordnung boten sich der philosophischen Erkenntniß dar, und selbst in deren Kreise fühlte sich die philosophische Forschung nur insoweit ganz heimisch, als dieselben das Gebiet des Weltlichen berühren. So wie sie ihren Blick über diese Welt hinaufhob und das Transcendente, das Göttliche berühren wollte, trübte sich ihr Blick, sie wußte sich in diesem Gebiete nicht mehr zurecht zu finden, und sank bald wieder in das Irdische, in das Weltliche herab. So kommt es, daß in der antiken Philosophie die Wahrheiten, die auf das Ueberweltliche, auf das Göttliche sich beziehen, nur spärlich vertreten sind; das, was sie hievon erkannte, war wenig, und dieses Wenige war noch dazu zumeist in kurzen Andeutungen hingeworfen, nicht so, wie es seiner superioren Bedeutung entsprach, ausgeführt. „Schwer ist es," sagt Plato, „das Göttliche zu erkennen, noch schwerer, es auszusprechen." — Aber das Christenthum hat diese engen Grenzen der menschlichen Erkenntniß niedergeworfen, und den Gesichtskreis derselben in's Unendliche erweitert. Es hat eine unendliche Fülle von Wahrheiten vom Himmel auf die Erde gebracht, und sie dem menschlichen Geiste zur Erkenntniß dargeboten. Nicht blos die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, in so weit sie sich auf Gott und auf göttliche Dinge beziehen, hat dasselbe in klarer und leuchtender Bestimmtheit vor die menschliche Erkenntniß hingestellt, sondern auch die Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung sind im Christenthum herabgestiegen zum Menschen, um zu seinem geistigen Besitzthum zu werden. Mit der Vernunft hat sich der Glaube vermählt, um der menschlichen Erkenntniß die ganze Fülle der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit zuzuführen, sie mit ihrem Inhalte zu bereichern, und sie dadurch zu ihrer höchsten Vollendung zu führen. Die natürliche Wahrheit weist überall auf die übernatürliche hin, um in dieser ihre Ergänzung und Vollendung zu finden. Der

antiken Philosophie war die übernatürliche Wahrheit verschlossen, und darum konnte ihr auch das Licht der natürlichen Wahrheit nicht vollkommen aufgehen. Das Christenthum aber hat die übernatürliche Wahrheit enthüllt, und hat damit der menschlichen Vernunft den ganzen Reichthum der Erkenntniß zugeführt. Der Glaube hat die Erkenntniß der Beschränktheit, die ihr vorher anhaftete, enthoben, und sie zu einer Vollkommenheit gebracht, die sie vordem gar nicht ahnen konnte. Der Wahrheitsgehalt, der nunmehr der menschlichen Vernunft offen steht, ist geradezu unermeßlich.

2. Aber nicht blos in dem Sinne verhält sich das Christenthum vervollkommnend zur menschlichen Vernunft, daß es ihr durch den Glauben einen überreichen Inhalt der Erkenntniß zuführt, sondern auch in so fern, als es gerade dadurch die Vernunft herausfordert, in den Inhalt der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten mit aller Energie des Denkens einzudringen, und zu einem speculativen Verständnisse derselben, so weit es einer beschränkten, geschöpflichen Vernunft überhaupt möglich ist, durchzudringen. Die christliche Wahrheit ist nicht blos eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe. Der Mensch soll streben, diese Wahrheit, nachdem er sie durch den Glauben aufgenommen, auch zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen. Er kann zwar das Mysterium nicht begreifen, und ist ihm daher auch nicht gestattet, einer solchen adäquaten Erkenntniß des Mysteriums sich zu rühmen: allein das hindert nicht, in das Verständniß desselben bis zu dem Punkte einzudringen, wo er sich sagen muß: Bis hieher und nicht weiter! Ja gerade das Bewußtsein, daß es eine gottgegebene Wahrheit ist, die ihm im Glauben sich vorlegt, muß ihn auffordern, die ganze Kraft seines Geistes anzuspannen, um die göttliche Gabe durch die wissenschaftliche Meditation sich vollständig zum geistigen Eigenthum zu machen. Das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit des Mysteriums darf ihn davon nicht zurückschrecken; vielmehr muß gerade der Gedanke, daß die Inhaltsfülle des Mysteriums unerschöpflich ist, ihn anspornen, dasselbe nach allen Seiten hin denkend zu erforschen, um möglichst viel von dem Inhalte desselben für seine speculative Erkenntniß zu gewinnen. Negligentiae mihi esse videtur, sagt Anselm von Canterbury,

si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere[1]). Das Christenthum verhält sich also in dieser Richtung zur menschlichen Vernunft als eine treibende Macht; durch die Fülle, Größe und Erhabenheit der Wahrheiten, die es ihm zubringt, spornt es dieselbe an, von der »Fides« zum »Intellectus« fortzugehen, d. h. den Glaubensinhalt, so weit es möglich ist, zur wissenschaftlichen Evidenz zu bringen; das Christenthum ist ein Stachel, der sich in den menschlichen Geist einsenkt, um ihn zur Arbeit des Denkens von innen heraus zu sollicitiren. Der Glaube ist der Wissenschaft nicht blos nicht feindlich entgegengesetzt, er verhält sich vielmehr zu dieser als das treibende und ermunternde Element. Wie also in objectiver Richtung das Christenthum vervollkommnend sich verhält zur Vernunft, indem es ihr im Glauben den ganzen Reichthum der Wahrheit zuführt, so findet das Gleiche statt in subjectiver Richtung, in so ferne nämlich der im Glauben wurzelnde christliche Geist die Vernunft anspornt, in die Arbeit der wissenschaftlichen Erkenntniß einzutreten und in derselben nie zu ermüden, eingedenk der großen Erfolge, die ihr auf diesem Gebiete durch den Glauben in Aussicht gestellt sind.

3. Darum beginnt denn auch mit dem Erscheinen des Christenthums thatsächlich eine ganz neue Wissenschaft. Wer die Schriften der Kirchenväter mit denen der alten Philosophen vergleicht, der findet zwischen beiden einen geradezu ungeheueren Abstand, sowohl nach Inhalt, als auch nach dem Geiste, der sich darin kund gibt. Während dort das Gebiet der höheren, göttlichen Wahrheit überall nur leise berührt wird, und auch diese Berührung immer nur eine zaghafte, unbestimmte und schwankende ist: taucht der Geist der Kirchenväter vollständig ein in dieses höhere transcendente Gebiet, und bewegt sich in demselben mit einer Sicherheit und Schärfe des Denkens, der im Verhältniß zu dem Gebahren der antiken Philosophie wunderbar erscheint. Während die Lehren der Philosophen in der gedachten Richtung nur einen sehr beschränkten Umfang haben, breitet sich bei den Kirchenvätern dieser Umfang in einer Weise aus, daß der Reichthum des Inhaltes ihrer

---

1) Cur Deus homo, l. 1. c. 2.

Schriften gerade in dieser Richtung fast erdrückend ist. Damit geht Hand in Hand die Liebe zur Sache und die Freudigkeit der Forschung, die auf jeder Seite ihrer Schriften sich kund gibt, wurzelnd in der Sicherheit und Gewißheit der christlichen Wahrheit, die den Gegenstand ihrer Forschung bildete. Und wie die Kirchenväter, so auch ihre Nachfolger. Immer größere Dimensionen nimmt die Forschung an, von immer neuen Gesichtspunkten aus wird die Eine christliche Wahrheit beleuchtet, nach allen Seiten hin wird der reiche Inhalt des Christenthums auseinandergelegt, und seine Beziehungen zur natürlichen Wahrheit aufgezeigt, und das mit einer Kühnheit, Schärfe und Energie des Denkens, die nur auf dem Boden sicherer Ueberzeugung erwachsen konnte. So hat die wissenschaftliche Erkenntniß durch das Christenthum eine Vollendung erreicht, die sich vor dem Erscheinen des letzteren gar nicht ahnen ließ, und an die unsere eigene Schätzung kaum hinanreicht, weil wir uns eben nicht mehr völlig in die Zeit zurückzusetzen vermögen, wo die Sonne des Christenthums noch nicht aufgegangen war.

4. Es ist also sonnenklar: das Christenthum vervollkommnet die Vernunft, vervollkommnet sie durch den Glauben. Der Einfluß des Glaubens auf die Vernunft ist für die Erkenntniß nicht blos nicht schädlich, sondern vielmehr im höchsten Grade günstig, weil dadurch die ganze Vollkommenheit dieser Erkenntniß bedingt ist. Wir sind daher in vollem Rechte, wenn wir das Christenthum auch von diesem Gesichtspunkte aus als die Religion der Vernunft bezeichnen. Wenn jede Kraft vermöge natürlichen Triebes die ihm entsprechende Vollkommenheit anstrebt, und demgemäß gerade dasjenige als das ihr Homogene betrachten muß, was ihre Vervollkommnung bedingt und fördert, so muß auch hier die Vernunft das Christenthum als das ihr Homogene, als ihr wahres und eigentliches Gut anerkennen, weil das Christenthum die Erkenntniß zu ihrer ganzen Vollendung bringt.

5. Der Geist der Welt, dem das Christenthum als Thorheit gilt, ist im Widerspruche mit der Natur der Sache, im Widerspruche mit den Thatsachen der Geschichte, zu der Behauptung fortgegangen, das Christenthum, der christliche Glaube verdunkele die menschliche Vernunft und verkümmere ihre Erkenntniß. In

feinerer und in gröberer Form, je nach den Umständen, schleudert er dem Christenthum diesen Vorwurf entgegen, und will die Vollendung der Erkenntniß nur im Abfall vom christlichen Glauben finden. Aber was hat er denn mit dieser Tendenz erreicht? Welches sind die Früchte, die der Abfall vom Christenthum für die menschliche Erkenntniß getragen hat? Sie liegen in der Geschichte uns vor. In allen Jahrhunderten hat man auf diesem Wege nicht nur nichts erreicht, sondern vielmehr Alles verloren. Wo immer der menschliche Geist vom Christenthum sich abwendete, um in Trennung von demselben zur vollkommenen Erkenntniß zu gelangen, da hat er sogar im Gebiete der natürlichen Erkenntniß eine Wahrheit nach der anderen verloren; der Erkenntnißinhalt wurde successiv immer geringer, bis endlich der Proceß damit endigte, daß von aller idealen Wahrheit nichts mehr übrig blieb. Der Materialismus wie der Skepticismus waren stets die Ausläufer und das Ende all dieses hochmüthigen Gebahrens, gerade so, wie die heidnische Philosophie sich zuletzt in diesem Abgrunde verlor. Heut zu Tage steht die Welt, wie wir bereits gesehen, wieder auf demselben Standpunkte. Mit vornehmem Hochmuthe sieht der moderne Weltgeist auf das Christenthum herab; kaum daß er demselben als einer geschichtlichen Erscheinung noch einige Aufmerksamkeit schenkt. Der Inhalt desselben gilt ihm als ein überwundener Standpunkt, der nunmehr zu den Todten geworfen ist. Aber was hat der Weltgeist für die christliche Wahrheit eingetauscht? Den Materialismus in seiner schroffsten Gestalt. Grinsend blickt er hervor aus der modernen Wissenschaft, und verlacht und verhöhnt Alles, was idealen Gehaltes ist oder mit dem Idealen in Verbindung steht. Er verschließt der Vernunft allen und jeden Ausblick in die Region des Idealen, weil er alles Ideale negirt, und zwängt sie in die engen Grenzen der Naturerkenntniß. Und selbst der Naturerkenntniß unterbindet er ihren wahren und eigentlichen Lebensnerv, in so fern auch die Naturgesetze ohne Beziehung zum Idealen nicht nach ihrem vollen Werthe und nach ihrer vollen Bedeutung erkannt und gewürdigt werden können. Weit entfernt also, eine Vervollkommnung der Erkenntniß anzubahnen, führt der Abfall vom Christenthum vielmehr überall zur gänzlichen Corruption der Erkenntniß. Diese wird ihres Inhaltes entleert,

und verliert sich in rohe Mißachtung aller idealen Wahrheit. Nur das Christenthum kann die Erkenntniß zur Vollendung führen. nur das Christenthum ist die Religion der Vernunft.

Wie der erste, so läßt sich aber auch der zweite Theil unserer Thesis zur Evidenz erweisen:

B. Das Christenthum ist die Religion des Herzens.

Von höchster Bedeutung ist das Gemüth für das gesammte psychische Leben des Menschen. Es bildet den tiefen, einheitlichen Hintergrund, auf welchem die ganze Entwickelung und Gestaltung des psychischen Lebens im Menschen sich aufträgt. Alle Fäden dieses psychischen Lebens laufen im Gemüthe zusammen; das Herz ist der Feuerherd, an welchem alles Gute, Große und Schöne im menschlichen Leben sich entzündet; es ist der Brennpunkt, von welchem die belebenden und erwärmenden Strahlen über alles menschliche Thun und Lassen sich verbreiten. Soll also die christliche Religion wahrhaft menschliche Religion sein, so muß sie, wie die Vernunft, so auch das Herz ansprechen, sie muß, wie den Forderungen der Vernunft, so auch den Forderungen des Herzens genügen; sie muß wie zur Vernunft, so auch zum Herzen des Menschen sich herablassen, um auch diesem tiefsten Springquell alles psychischen Lebens jene höhere Weihe zu geben, die ihn in die Region eines höheren, göttlichen Lebens hinaufhebt. Eine Religion, die nur an den Verstand sich wendet, das Herz aber außer dem Bereiche ihres Einflusses läßt, ist keine Religion, weil sie ihrer Aufgabe nur halb genügt, und die Halbheit stets die Signatur des innerlich Unwahren und Unberechtigten ist.

Das Leben des Herzens ist die Liebe. Wenn das Leben des Gemüthes im Gefühle, im Affecte sich kundgibt, so ist die Liebe nicht blos das mächtigste aller Gefühle, sondern auch der letzte und tiefste Grund aller übrigen. „Wer nicht liebt, bleibt im Tode [1])." „Wenn ich alle Sprachen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, dann wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und hätte ich die Gabe der

1) Joann. 3, 14.

Weissagung, besäße ich die Erkenntniß aller Geheimnisse und alle Wissenschaft; hätte ich einen Glauben, so stark, daß ich Berge versetzen könnte: mangelte mir aber die Liebe, so wäre ich nichts [1])." Die Liebe ist das Leben des Lebens. Aus der Liebe fließt alle Energie und Freudigkeit des Wirkens und Schaffens; die Liebe spannt die Sehnen menschlicher Kraft an, um furchtlos und muthig dasjenige durchzuführen, was der Verstand sich zur Aufgabe gesetzt. Aus der Liebe fließt die Begeisterung, die den Menschen fähig macht für das Höchste. Die Liebe ist die Quelle alles Trostes in den Mißgeschicken, die das Leben mit sich bringt, in den Leiden und Nöthen, die seit der ersten Sünde der Antheil des menschlichen Geschlechtes geworden sind; die Liebe ist und gibt Alles; „hätte ich die Liebe nicht, so wäre ich nichts [2])."

Die Liebe kann sich aber nur entzünden an der Liebe. Das menschliche Herz verlangt nach Liebe, weil es ohne Liebe nicht leben kann, weil die Liebe die Atmosphäre ist, die es einathmen muß, um nicht dem Tode zu verfallen. Die Gluth der Liebe kann in ihm nur unter der Bedingung sich entzünden, daß ihm Liebe entgegen kommt. Das menschliche Herz kann in sich selbst seine Ruhe, sein Glück nicht finden, weil der Mensch überhaupt kein absolutes Leben lebt wie Gott, sondern nur ein relatives, daß seine Vollendung durch ein Anderes, durch ein außer und über ihm stehendes Gut erhalten muß. Daher bedarf das Herz einer ihm entgegenkommenden Liebe, damit an dem Feuer derselben auch es zur Liebe erwarmen könne. Auf diese ihm entgegenkommende Liebe ist es also von Natur aus angewiesen; es verlangt dieselbe zur Ermöglichung und Förderung seiner eigenen Liebe, die den Kern seines Lebens bildet. Wo die Liebe ihm nicht entgegenkommt, wo statt der Liebe ihm nur Kälte und Schroffheit gegenübertritt, da stirbt auch in ihm selbst die Liebe ab, und das Herz erstarrt im Tode. Liebe vom Menschen zu verlangen, ohne ihm selbst mit Liebe entgegenzukommen, das wäre eine Forderung, die an der Natur des menschlichen Herzens scheitern müßte.

Soll also eine Religion die Religion des Herzens sein, soll

---

1) 1 Cor. 13, 1 sq. — 2) 1 Cor. 13, 2.

sie in dasselbe eindringen, und das Herz hinwiederum mit voller Kraft sich ihr hingeben können, dann muß sie die Liebe mit sich bringen. Sie allein ist die Macht, welche der Religion das menschliche Herz öffnen kann; sie allein kann die Bahn zu diesem menschlichen Herzen für die Religion frei machen. Eine Religion ohne Liebe wäre nicht im Stande, die Barriere zu durchbrechen, die sie von dem Heiligthum des Herzens scheidet. Aber wo die Religion mit dem warmen Hauche der Liebe an das menschliche Herz herantritt, da kommt ihm das letztere mit Freudigkeit entgegen; es verlangt nach ihr, wie der Hungrige nach Speise verlangt, weil es in ihr dasjenige erblickt, was ihm selbst das Leben gibt und erhält, das Leben der Liebe, das Leben in der Liebe. Und je größer, je unerschöpflicher der Schatz der Liebe ist, mit welcher die Religion an den Menschen herantritt, desto homogener ist sie dem menschlichen Herzen, weil dieses in ihr um so vollkommener dasjenige findet, was es sucht und verlangt. Mit allen Fasern seines Wesens wird sich das Herz an diese Religion anklammern, und in derselben seine Ruhe und sein Glück finden. Es wird dieselbe so recht als *seine* Religion anerkennen und mit den stärksten Banden sich an sie heften.

Und gerade von diesem Gesichtspunkte aus muß das Christenthum in Wahrheit als die Religion des Herzens bezeichnet werden.

I.

Das Christenthum ist die Religion des Herzens, weil es uns in Gott einen *Vater im Himmel* gibt.

1. Von Natur aus steht der Mensch zu Gott im Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, und daraus erfolgend im Verhältniß des Dieners zum Herrn. Gott hat den Menschen geschaffen und erhält ihn im Dasein. Und Alles, was der Mensch ist und hat, verdankt er Gott seinem Schöpfer. Als Schöpfer und Erhalter waltet dann Gott über dem Menschengeschlechte, beherrscht und leitet dasselbe, und gibt ihm das Gesetz seines Willens. Als Schöpfer und Erhalter ist daher Gott der Herr und Regent des Menschengeschlechtes im Ganzen sowohl, als auch aller seiner Glieder, und der Mensch hat die Pflicht, ihm zu dienen und Gottes Willen zur ausschließlichen Norm seines eigenen Willens

zu machen. — Aber mit diesem Verhältnisse des Dieners zum Herrn begnügt sich das menschliche Herz nicht; dasselbe reicht nicht aus, um das menschliche Herz vollkommen zu befriedigen. Dieses verlangt ein näheres, innigeres Verhältniß zu Gott; es will in eine nähere und innigere Gemeinschaft mit Gott treten; es möchte in Gott nicht blos den Herrn, sondern auch den Vater sehen. Nur in dem Bewußtsein, nicht blos der Diener, sondern auch das Kind desjenigen zu sein, der ihn erschaffen, kann der Mensch volle Befriedigung seines Herzens finden. In unseren irdischen Verhältnissen ist es ja eben so. Die Zeit unserer Kindheit, sagen wir, war unsere glücklichste Zeit. Und wir sagen es mit Recht. Keine Zeit unseres Lebens kann sich in der gedachten Richtung mit unserer Kindheit messen. Aber was war es denn, das uns so glücklich machte? Gewiß war es in erster Linie dieses, daß ein väterliches Auge über uns wachte, und daß wir mit der ganzen Anhänglichkeit des Kindes an diesen Vater uns anschließen konnten. Wir sahen die Sorge des liebenden Vaters um uns, wir sahen, wie er Tag für Tag die Bürde der Arbeit trug, um für unsere Erhaltung zu sorgen, wie er keine Mühe und kein Opfer scheute, um unsere Erziehung für's Leben zu fördern, wir sahen, wie er sich herab ließ zu uns, um mit Milde und Ernst uns zu leiten und zu führen auf der Bahn unserer Entwickelung. So sahen wir denn auch hinwiederum mit unbegrenzter Liebe zum Vater auf, und in dieser kindlichen Liebe waren wir glücklich. In der That, die väterliche Liebe ist es in erster Linie, die das Herz des Kindes in jenes sorglose Glück einwiegt, das im Leben nie wiederkehrt. Ein Kind, das den Vater verloren, hat damit auch den schönsten Theil seines jugendlichen Glückes eingebüßt. Kann es nicht mehr in das Auge des Vaters schauen, dann fällt in sein Herz auch nicht mehr der belebende Strahl des väterlichen Auges, dann entzündet sich aber in ihm auch nicht mehr der Zunder jener kindlichen Liebe, die belebend und beglückend sich über sein ganzes Dasein ergießt; das Herz kann nicht mehr in dem Grade erwarmen, wie unter der Hut des Vaters; es fehlt ihm Etwas und dieser Mangel wirkt deprimirend, erkaltend auf dasselbe ein, und oft schlägt in Folge dessen seine ganze geistige Entwickelung eine schiefe

Richtung ein. — Das Irdische ist aber nur der Abglanz des Ueberirdischen, des Göttlichen. Auch in seinem Verhältnisse zu Gott ist das menschliche Herz nicht zufrieden mit dem bloßen Bewußtsein, daß Gott sein Herr ist, dem es dienen muß; auch hier sehnt es sich nach dem väterlichen Blicke Gottes; auch da möchte es nicht blos zum Herrn, sondern zum Vater aufschauen, und seiner väterlichen Gnade und Liebe sich erfreuen. In irdischer Beziehung kann der Mensch nicht immer Kind bleiben; die schöne Zeit der Kindheit vergeht, und der Ernst des Lebens tritt an ihn heran. Aber in seiner Beziehung zu Gott möchte der Mensch stets Kind bleiben, Kind im eigentlichen Sinne dieses Wortes, Kind mit seinem ganzen unbefangenen Sehnen und Verlangen, Kind mit der ganzen innigen Liebe zum Vater. Denn das Herz fühlt nur zu gut, daß davon sein ganzes Glück abhänge, daß nur die Kindesliebe zu Gott es emporhalten könne über den Abgründen, an denen sein Lebensweg dahin geht, und daß es vertrocknen und untergehen müßte, wenn diese Kindesliebe aus ihm wiche.

2. Das Christenthum nun hat diesem Drange und diesem Bedürfnisse des menschlichen Herzens genügt, genügt in einer Weise, wie es nicht mehr vollkommener geschehen konnte. Es hat ihm Gott zum Vater gegeben, zum Vater im vollsten und eminentesten Sinne dieses Wortes. Von Natur aus, sagt das Evangelium, ist der Mensch ein Kind des göttlichen Zornes [1]). Er trägt die Schuld jener Sünde, die der erste Mensch als Vertreter des ganzen Geschlechtes begangen, und — der Zorn Gottes schwebt ja über jedem, der Böses thut. Aber in unendlicher Erbarmung hat sich Gott wieder herabgelassen zum Menschengeschlechte, und hat uns in Christo wieder aufgenommen zu seinen Kindern, zu Kindern seiner väterlichen Liebe. Und das ist nicht etwa im bildlichen, sondern im wörtlichen Sinne zu verstehen. Gott ist wahrhaft unser Vater, wir wahrhaft seine Kinder geworden; dasselbe Verhältniß, wie es in der irdischen Region zwischen Vater und Kind obwaltet, das findet auch statt zwischen Gott und uns in Christo. Jesus Christus, lehrt das Christenthum, ist der natür-

---

1) Ephes. 2, 3.

liche Sohn Gottes; wir dagegen sind Söhne, Kinder Gottes durch Adoption, in so fern uns nämlich Gott in Christo zu seinen Söhnen, zu seinen Kindern adoptirt hat. Der Geist der göttlichen Kindschaft hat sich in Christo über uns ergossen; es ist die heiligmachende Gnade, die, durch den heiligen Geist in uns gewirkt, unsere Natur über sich selbst erhebt, und uns in das Verhältniß wahrer Kindschaft zu Gott setzt. Darum kann der Mensch, erlöst in Christo und geheiligt durch die Gnade des Geistes, mit vollem Rechte und in voller Wahrheit zu Gott im Himmel das beseligende Wort hinaufrufen: »Abba« — Vater! »Accepimus spiritum adoptionis, in quo clamamus: Abba! (Pater!) [1]. Darum kann der Mensch, in so fern er den Geist Gottes hat, mit vollem Rechte und in voller Wahrheit in dem Bewußtsein leben, daß er Gottes Kind sei. »Quicunque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei [2].« »Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei [3].« Das Verhältniß des Dieners zum Herrn ist verklärt in dem Verhältnisse des Kindes zum Vater. Und damit ist denn nun in der That für das menschliche Herz Alles gewonnen. Nun kann es mit der ganzen und vollen Liebe des Kindes zu Gott dem Vater aufblicken, nun kann es an ihn sich anschmiegen mit der ganzen Inbrunst kindlicher Zärtlichkeit, nun ist jede Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen gefallen, und der unmittelbare Verkehr mit Gott dem Vater steht dem menschlichen Herzen offen. Das Leben der Liebe kann nun im Menschen sich vollkommen entfalten, weiß er doch, daß er unter der Hut eines Vaters wandelt, der mit der ganzen Fülle seiner göttlichen Liebe ihm entgegenkommt. Und wenn die Liebe der Quell alles Glückes und aller Seligkeit im Menschen ist, so wird das menschliche Herz in diesem kindlichen Sichanschmiegen an Gott den Vater jene wahre und volle Beseligung finden, nach welcher es sich sehnt. Wer kann da noch leugnen, daß das Christenthum in Wahrheit die Religion des Herzens sei!

3. Die große Lehre des Christenthums von der Kindschaft Gottes ist dem Weltgeiste fremd; er kann sie nicht fassen; sie ist ihm nicht verständlich. Den Ruf des menschlichen

---

1) Rom. 8, 15. — 2) Rom. 8, 14. — 3) Rom. 8, 16.

Herzens, der sich so ergreifend ausspricht in dem Worte des heil. Augustin: »Irrequietum est cor meum, donec requiescat in te, Domine!« — den begreift er nicht. Ja er begreift ihn nicht blos nicht, sondern er erscheint ihm als eine Thorheit; den Jubelruf des erlösten menschlichen Herzens: »Abba« (Pater)! findet er lächerlich. Darum ist sein Streben von jeher dahin gegangen, das menschliche Herz vom Vaterherzen Gottes zu reißen, und das Bewußtsein, daß er ein Kind Gottes sei, im Menschen auszutilgen. Er wirft dem Christenthum vor, daß es mit dieser seiner Lehre von der Kindschaft Gottes den Menschen zu ewiger Unmündigkeit verurtheile; aus dieser Unmündigkeit soll er heraustreten, die Kindesgedanken soll er ablegen; mündig soll er werden, d. h. auf sich allein soll er stehen. Diesem Streben hat der gottverlassene rationalistische Deismus seiner Zeit Ausdruck gegeben dadurch, daß er jede Verbindung und Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen leugnete, und eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden setzte; diesem Streben gibt der moderne Materialismus Ausdruck dadurch, daß er Gott gänzlich leugnet, und so jede Möglichkeit eines höheren Aufschwungs des Menschen abschneidet. Aber was haben sie mit dieser Gottlosigkeit erzielt! Sie haben das menschliche Herz getödtet! Das Herz des Menschen kann nicht leben ohne die Liebe. Wer ihm also den Vater im Himmel raubt, der drängt die Flamme der Liebe, die nach Oben strebt, nach Unten; sie wendet sich dem Irdischen, dem sinnlichen Genusse zu. Aber die Anhänglichkeit an das Irdische, wenn sie nicht verklärt wird in der Gottesliebe, ist ein verzehrendes Feuer, das nicht belebend und erwärmend auf das Herz wirkt, sondern das vielmehr die Lebenssäfte in ihm vertrocknet, und es im Tode erstarren macht. Und der sinnliche Genuß ist wie ein Gift, das in das Herz sich einträufelt, und alles Große und Schöne, alle Elemente des Lebens in ihm vernichtet und es endlich in die Leere und Kälte des Todes stürzt. Aber wo der Tod herrscht, da waltet kein Glück. Je mehr das menschliche Herz sein Glück sucht in der Trennung von Gott, in dem Jagen nach irdischen Gütern und sinnlichen Genüssen, desto mehr entfernt es sich von demselben; es bleibt nichts in ihm, als der Stachel der Unruhe, der Unzufriedenheit, des Ueberdrusses. Mag der Mensch das Gefühl tiefen

Unglücks, das ihn quält, zu übertäuben suchen durch den Rausch des irdischen Vergnügens; es hilft ihm nichts; zuletzt, wenn Alles durchgekostet ist, was die Welt bietet, gähnt doch die Leere des Todes wieder herauf aus dem tiefsten Grunde seines Herzens, und legt ihm am Ende das Wort der Verzweiflung in den Mund: Wäre ich doch nicht geboren! Ja, es bleibt ewig wahr, der Abfall vom Christenthum tödtet das Herz, unter seinem kalten Hauche vertrocknet das warme Leben in ihm, und mit diesem verschwindet alles wahre Glück des Lebens. Nur das große Wort: „Du bist ein Kind Gottes, und Gott ist dein Vater!“ kann das menschliche Herz über dem Abgrund des Todes emporhalten, und jenes Leben kindlicher Liebe ihm einflößen, worauf alles Glück, alles Heil und aller Segen beruht.

II.

Das Christenthum ist ferner die Religion des Herzens, weil es ihm in Christo einen Vater auf Erden gibt.

1. Wahr ist es, das menschliche Herz verlangt einen Vater im Himmel, und kann nur in dem Bewußtsein, daß Gott im Himmel mit väterlicher Liebe über ihm waltet, glücklich sein. Aber es ist das doch nicht Alles. Das menschliche Herz verlangt noch mehr. Es verlangt auch eine sinnenfällige Bezeugung dieser Vaterschaft Gottes; es verlangt einen Vater hienieden. Als sinnlich-geistiges Wesen ist der Mensch in diese irdische Welt hereingesetzt und in all seinem Leben und Wirken, in all seinem Erkennen und Wollen ist er an dieselbe gebunden. Wo er immer sein Auge hinwendet, begegnet ihm nur die sinnliche Welt; diese ist der Wohnplatz, der ihm von Gott angewiesen worden; hier, und hier allein soll er wirken und schaffen, bis er durch die Pforten des Todes in eine neue, höhere Welt eintritt. Gott aber, obgleich allgegenwärtig, ist doch unsichtbar für ihn, die Schauung Gottes von Angesicht zu Angesicht ist ihm nicht gegönnt, so lange er hienieden wandelt; die höhere, überirdische Welt ist ihm für diese Zeit verschlossen. So befindet sich der Mensch, so lange er hienieden lebt, nach den Worten des Apostels auf der Wanderschaft, fern von Gott, — »peregrinatio a Deo [1])«; — die irdische

1) 2 Cor. 5, 6.

Welt ist nicht das Land seiner wahren Heimath; letztere soll er erst erreichen, und zwar dadurch, daß er die Peregrinatio a Deo zu einer Peregrinatio ad Deum macht. Andererseits soll es aber doch diese irdische Welt wieder sein, die ihn zu Gott emporführt. Durch das Sinnliche soll der Mensch zum Uebersinnlichen sich erheben. Die sinnliche Welt vermittelt ihm die Erkenntniß Gottes; durch den Gebrauch und Genuß der irdischen Güter, die Gott ihm zu Füßen gelegt, soll er zur Liebe Gottes, des Urhebers aller dieser Güter, geführt werden. — Aber gerade diese Stellung, welche der Mensch als sinnlich geistiges Wesen in dieser irdischen Welt einnimmt, ruft in seinem Herzen das Verlangen wach, daß Gott sich nicht damit begnügen möge, ihm sein väterliches Herz zu erschließen, sondern daß er auch heraus treten möge aus der Unsichtbarkeit, sich herablassen möge zu ihm in diese sichtbare Welt, wo er fern von ihm seinen Pilgerweg wandelt, und ihm seine Vaterschaft in sinnlich wahrnehmbarer Weise bezeuge. Das menschliche Herz will einen Vater haben, aber es will nicht blos dieses, es will auch, daß er ihm nahe sei, nahe nicht blos im Geiste, sondern auch nahe in der Welt, in welcher es leben muß, nahe durch die sinnenfällige Bezeugung seiner Vaterschaft. Das menschliche Herz möchte so zu sagen den Vater vom Himmel herabziehen, damit es mit ihm umgehen könne, wie das Kind mit dem leiblichen Vater. Dies um so mehr, als nur an dieser sinnenfälligen Bezeugung der Vaterschaft Gottes die ganze kindliche Liebe zu ihm im Herzen des Menschen erwachen, erstarken und die Früchte tragen kann, die sie tragen soll. Denn wenn es einmal feststeht, daß der Mensch nur durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen sich erheben könne, sowohl in der Erkenntniß, als auch im Leben, so wird dieses Gesetz auch hier Anwendung finden müssen. Die sinnenfällige Bezeugung der Vaterschaft Gottes wird gleichfalls eines der Hauptmittel sein müssen, um den Menschen zur vollen kindlichen Liebe zu Gott zu entflammen. Und gerade darum liegt in dem menschlichen Herzen eine unnennbare Sehnsucht nach dieser Bezeugung der göttlichen Vaterschaft, und erst, wenn auch dieses Verlangen gestillt ist, ist das Herz des Menschen vollkommen befriedigt.

2. Nun ist aber das ganze Christenthum, von diesem Stand-

punkte aus betrachtet, nichts anderes, als eine solche Bezeugung der väterlichen Liebe Gottes zum Menschen in dieser sichtbaren Welt. In seiner väterlichen Liebe hat sich Gott des gefallenen Menschen wieder erbarmt, und ihn wieder aufgenommen zu seinem Kinde. Das nun hätte er bewerkstelligen können durch bloße Condonation der Schuld. Aber er wollte sich damit nicht begnügen. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben [1])." Er hat seinen Sohn in die Welt geschickt, hat ihn Mensch werden lassen nach unserm Bilde und Gleichnisse, damit er als sichtbarer Bote und Vermittler der göttlichen Vaterschaft vor uns hintrete, und uns die Kindschaft Gottes zutheile. In die sichtbare Welt sollte der Sohn Gottes eintreten, und hier vor Aller Menschen Augen jenes große Opfer der Erlösung bringen, wodurch Gottes Gerechtigkeit Genüge gethan, die Schuld des Menschen gesühnt, und die väterliche Liebe Gottes dem Menschen wieder erschlossen wurde. Jene ganze große That Gottes, wodurch er den Menschen wieder aufnahm in seine Kindschaft, sollte vor sich gehen in dieser irdischen sichtbaren Welt, damit der Mensch die unendliche Liebe und Erbarmung Gottes vor seinen leiblichen Augen habe, damit er sie gleichsam mit Händen greifen könne, damit er sich so zu sagen durch den Augenschein überzeugen könne, daß Gott ihm sein väterliches Herz wieder zugewendet habe, und daß er selbst nun nicht mehr ein Kind des göttlichen Zornes, sondern ein Kind der göttlichen Liebe sei. Darum ist der Sohn Gottes in die Welt herabgestiegen, hat Fleisch angenommen aus Maria der Jungfrau, ist als Erlöser sichtbar unter uns aufgetreten, und hat im Angesichte der Menschen alles das vollbracht, was er nach dem ewigen Rathschlusse Gottes vollbringen sollte, um uns wieder in die Kindschaft Gottes zurückzuführen. Gott hat uns einen Vater hienieden gegeben in der Person seines Sohnes, einen Vater, der uns gefolgt ist in die »Peregrinatio a Deo«, um uns an der Hand der Liebe durch dieses Leben hindurchzuführen zu dem Ziele hin, „das uns bereitet worden von Anbeginn an". Auf dieser

1) Joann. 3, 16.

Idee, oder vielmehr auf dieser Thatsache beruht das ganze Christenthum. Gerade dadurch aber kommt das Christenthum dem Sehnen des menschlichen Herzens entgegen, und gibt ihm jene Befriedigung, die es verlangt. Indem der Sohn Gottes herabstieg auf diese Welt hat er gewissermaßen die Scheidewand niedergerissen, die die sinnliche Welt und unsere eigene sinnliche Natur zwischen uns und Gott aufführt; wie sehen Gott nicht mehr blos mit unserem geistigen Auge, wir sehen ihn mit unseren leiblichen Augen unter uns wandeln; wir erkennen nicht blos mit unserer Vernunft die Thaten seiner Liebe; wir sehen sie handgreiflich vor uns; wir sehen sie in den unzähligen Wohlthaten, die der Herr spendete während seiner irdischen Laufbahn, wir sehen sie in den Wundern, die er wirkte, in so fern sie alle nur das geistige und leibliche Wohl der Menschen zum Zwecke hatten, wir sehen sie in seinem Leiden und Sterben, in so fern er nur aus Liebe zu uns der „Ausgestoßene" der Menschen wurde, und sein Blut am Kreuze vergoß. Und gerade das ist es ja, was das menschliche Herz verlangt. Es will eine sichtbare Bezeugung der väterlichen Liebe Gottes, — und das Christenthum hat ihm selbe gegeben; es verlangt einen Vater hienieden, der sich zu seiner Verlassenheit herabläßt, und ihm sichtbar und greifbar die Segnungen des Heiles spendet, — und das Christenthum hat ihm einen solchen gegeben. Mehr kann das menschliche Herz nicht fordern. Ein Vater im Himmel, und ein Vater auf Erden, — wahrlich, Gottes Gnade ist überschwenglich geworden.

3. Aber, wird man sagen, Christus ist ja nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn wieder zurückgekehrt zum Vater; wenn er auch seiner menschlichen Natur sich nicht wieder entäußert hat, so ist er doch auch nach seiner menschlichen Natur aus dieser sinnlichen Welt geschieden, und in die Region des Unsichtbaren zurückgekehrt. Folglich hat ja von dem Augenblicke der Himmelfahrt Christi an das Menschengeschlecht doch keinen Vater mehr auf Erden. — Aber nein, das ist nicht richtig. Christus ist allerdings zurückgekehrt zum Vater; aber er ist doch zugleich unter uns hienieden geblieben in seiner Kirche, die er gestiftet. Die Kirche ist der mystische Leib Christi; in ihr wirkt Christus fort unter uns; sie vertritt ihn in seiner irdischen Vaterschaft.

Wenn Christus während seiner irdischen Laufbahn die Segnungen seiner väterlichen Liebe überallhin ergoß, so ist die Kirche ihm hierin nachgefolgt. Aus ihrer Hand strömen den Menschen die Gaben der väterlichen Liebe Christi zu; durch sie als durch sein lebendiges Organ wirkt Christus hienieden fort zur Heiligung und Beseligung aller Menschen. Und wie die Kirche selbst eine sichtbare ist, so ist auch die Wirksamkeit, mit welcher sie den Menschen die väterliche Liebe des Erlösers vermittelt, eine sichtbare und greifbare. Die Kirche tritt mit äußerer Belehrung an die Menschen heran, um ihnen die Wahrheiten des Heiles zu vermitteln, die Kirche spendet durch sichtbare, sinnenfällige Sacramente den Menschen die Gnade der Erlösung; die Kirche übt in Vollziehung ihres Hirtenamtes eine äußere Leitung und Führung des Menschengeschlechtes auf dem Wege des Heiles. So lebt also der Vater, den uns Gott in seinem Sohne in diese Welt herabgesendet hat, in seiner Kirche fort, und übt durch dieselbe in dieser irdischen Region in sichtbarer Weise all dasjenige, was das menschliche Herz von seiner väterlichen Liebe erwartet. Der Mensch kann sich getrösten damit, daß, wenn er auch den Heiland der Welt nicht mehr mit leiblichen Augen zu schauen vermag, dieser doch ihn nicht verlassen hat, sondern immer noch ihm sichtbar nahe ist in der Kirche, und daß, wenn er an die Kirche sich anschmiegt und ihrer Leitung folgt, es dasselbe ist, als ob er unter jenen Schaaren stünde, die ehedem im Judenlande sich um den Heiland sammelten, um die Lehren des Heiles aus seinem Munde zu vernehmen, und an den Gaben seiner väterlichen Liebe Theil zu nehmen. Dem Bedürfnisse und Verlangen des menschlichen Herzens nach einem Vater hienieden ist nach dem Hingange des Herrn nicht minder genügt, als in der Zeit, da er noch sichtbar auf Erden wandelte.

4. Doch was sage ich! Es ist nicht einmal richtig, daß Christus als Person völlig von uns geschieden und in die Region der Unsichtbarkeit zurückgekehrt sei; es ist nicht einmal richtig, daß er gegenwärtig n u r m e h r in seiner Kirche und durch dieselbe sich uns in der sichtbaren Region kundgebe und seine Vaterschaft über uns ausübe. Er, der da herabgestiegen ist, um unser Vater hienieden zu werden, ist in einer gewissen Weise und in einem

gewissen Grade persönlich sichtbar unter uns geblieben, und wird bei uns bleiben bis zum Ende der Zeiten. Es ist der eucharistische Christus, von dem wir sprechen. In der Eucharistie haben wir Christum in sichtbarer Präsenz vor uns, sichtbar wenigstens in den Gestalten, unter welchen seine verklärte Persönlichkeit erscheint. Allerdings hat er den Glanz seiner Majestät unter den unscheinbaren Gestalten des Brodes und Weines verhüllt, aber der Glaube sagt uns, daß er mit seiner ganzen Persönlichkeit, mit seiner Gottheit und Menschheit unter diesen Gestalten präsent sei, sichtbar nahe unter diesen Gestalten Allen, die nach ihm verlangen. Es ist ein unaussprechlich erhabener, aber auch tröstlicher Gedanke, den Sohn Gottes, den Vater der Menschen unter den eucharistischen Gestalten in sichtbarer Nähe zu haben, um ihm unmittelbar Alles sagen zu können, was das Kind dem Vater gern sagen möchte. Wie muß da das menschliche Herz sich erweitern, wenn es der Stätte sich naht, wo sein Vater weilt, dem es Alles klagen darf, was es bedrängt, Alles mittheilen, was es erfreut, Alles opfern, was es liebt! Ja hier, in der unmittelbaren Nähe des eucharistischen Christus muß das menschliche Herz seine ganze Ruhe, seine ganze Befriedigung, sein volles Glück finden. Denn hier steht das väterliche Herz des Sohnes Gottes stets offen, um Alles in sich aufzunehmen, was das menschliche Herz in selbes niederlegen möchte; hier ist die Hand des Vaters stets geöffnet, um alle Segnungen väterlicher Liebe in das arme menschliche Herz auszugießen; hier fällt jede Schranke zwischen Gottes und des Menschen Herz und beide vereinigen sich zu Einem Leben der Liebe. Mit Recht wendet die Kirche hierauf das Wort der heiligen Schrift an: »Quae est alia natio, tam grandis, quae habeat Deos appropinquantes sibi, sicut Deus noster adest nobis!« In der That, wenn das Kind nur glücklich ist in der unmittelbaren Nähe des Vaters, wo beider Herzen in einander übergehen, so kann auch das menschliche Herz sein wahres Glück nur finden in der Nähe des Sohnes Gottes in dem eucharistischen Sacramente. Und hier findet es dasselbe in vollem Maße. Zeugen sind alle Heiligen der Kirche, die in der Anbetung des eucharistischen Christus und im Umgange mit ihm, wie den Quell ihrer Heiligkeit, so auch den Quell ihrer Seligkeit erblickt

haben. »Irrequietum est cor meum, donec requiescat in te, Domine!«

5. Noch mehr! Der Sohn Gottes hat sich nicht damit begnügt, in der Eucharistie uns, seinen Kindern stets sichtbar präsent zu bleiben; er will die Schranke, die uns von ihm trennt, noch völlig durchbrechen, und in unser Inneres eingehend, sich völlig mit uns vereinigen. Die Eucharistie ist nicht blos der Gegenstand unserer Anbetung; sie ist auch die Speise unserer Seele. Das menschliche Herz verlangt einen Gott, der mit väterlicher Liebe sich zu ihm herabläßt in diese irdische Welt; es verlangt aber noch mehr: es will diesen Gott auch aufnehmen in sich, damit zwischen dem Vater und dem Kinde gar keine Scheidewand mehr stehe, sondern Beide in unmittelbarer Vereinigung mit einander so zu sagen Ein Leben leben, nach dem Worte des Apostels: „Ich lebe zwar, aber nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus[1])." Das menschliche Herz verlangt nicht blos nach der Gnade des Erlösers; es will den Urheber der Gnade selbst in sich haben, um in ihm lebend unaussprechlich selig zu sein. Dieses Verlangens der Seele war sich das Heidenthum gleichfalls bewußt; darum suchte der heidnische Geist gleichfalls eine innere, substantielle Vereinigung mit Gott; aber er glaubte solche nur dadurch zu Stande bringen zu können, daß er diese substantielle Vereinigung in eine substantielle Einheit, in eine Wesensidentität umsetzte, und demnach ein Aufgehen des Wesens der Seele im Wesen Gottes, eine Absorption des ersteren im letzteren zur vollkommenen Beseligung des Menschen forderte. Die pantheistischen Verirrungen des heidnischen Geistes fließen vielfach gerade aus dieser Quelle. Nicht so das Christenthum. Das Christenthum hat jenem Verlangen der Seele nach substantieller Vereinigung mit Gott Genüge gethan, ohne doch den wesenhaften Unterschied zwischen beiden Gliedern jener Vereinigung zu verwischen. Die eucharistische Speise vereinigt sich mit der menschlichen Seele in der Art, daß diese aus jener im Geiste lebt und in diesem Leben des Geistes sich erhält; aber sie hebt das Sein der letzteren nicht auf, sie absorbirt es nicht in sich. „Wer mein

1) Gal. 2, 20.

Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm[1]). So hat das Christenthum das menschliche Herz mit dem Uebermaß der Segnungen überschüttet. Der Vater im Himmel wendet dem in der Sünde erstarrten Herzen des Menschen das Antlitz seines väterlichen Herzens wieder zu und thaut die Eisrinde wieder auf, die sich in der Sünde um selbes gelegt; er sendet seinen Sohn in die Welt, um sichtbar als Erlöser und Vater vor die Menschen zu treten, und „zu suchen und selig zu machen, was verloren war[2])." Dieser Sohn Gottes steigt nicht blos vorübergehend herab zu den Menschen, sondern er bleibt bei ihnen für alle Zeiten, sowohl in der seine Stelle vertretenden und in seiner Kraft wirkenden Kirche, als auch persönlich sichtbar und fühlbar in der Eucharistie. Und er bleibt nicht blos als eucharistischer Christus unter den Menschen wohnen; sondern er geht sogar noch als Speise in das Innere des menschlichen Herzens ein, um dasselbe mit der ganzen Fülle seiner Liebe zu bereichern und zu beglücken. Hier ist die Gränze der väterlichen Liebe Gottes; weiter kann sie nicht mehr gehen. Eine mächtigere, glänzendere und segensvollere Bezeugung der göttlichen Vaterschaft gibt es nicht mehr. Nirgends kann aber auch die Flamme der Liebe im menschlichen Herzen sich intensiver und heller entzünden, als an dieser Gottesspeise, aus der sich sein Leben nährt; aus keiner anderen Quelle vermag es demnach auch größere Beseligung, innigere Freude und tieferen Trost zu schöpfen, als aus dieser substantiellen Vereinigung mit Christo in der eucharistischen Speise. Das Wort des Erlösers: »Pacem meam do vobis, pacem, quam mundus dare non potest[3]),« findet nirgends eine glänzendere Erfüllung als hier.

6. Und da wollte man noch bestreiten, daß das Christenthum in Wahrheit die Religion des Herzens ist! Wer kann denn noch mehr thun für die Beglückung des menschlichen Herzens in der Liebe, als das Christenthum es gethan hat und fortwährend thut! Es hat dem Menschen einen Vater im Himmel gegeben; es hat ihm einen Vater hienieden auf dieser Erde gegeben, der Alles geopfert hat für sein Kind, und zuletzt sich diesem selbst noch

1) Joann. 6, 57. — 2) Luc. 19, 10. — 3) Joann. 14, 27.

in's Herz gibt! Was konnte das Christenthum noch mehr thun! Was ist doch für ein unendlicher Unterschied zwischen dem Christenthum und jenen Lehrsystemen menschlicher Erfindung, die das Christenthum beseitigen und ersetzen sollen! Sie lassen den Menschen hienieden allein — ganz allein! Wenn ihn das Christenthum mit allen Veranstaltungen göttlicher Liebe umgibt, und ihn überall den Vater, der seine Laufbahn leitet und beschützt, sehen läßt: so wissen jene Theorien dem Menschen nichts anderes zu sagen, als: Sorge für dich selbst, denn du bist auf dich allein angewiesen; höhere leitende Mächte stehen nicht an deinem Lebenswege! Das heißt nicht das menschliche Herz befriedigen, das heißt ihm jede Möglichkeit dieser Befriedigung abschneiden. Kein Wunder, wenn das menschliche Herz, müde dieser trostlosen Verlassenheit, jene Schranken mit Gewalt zu durchbrechen sucht, wodurch man es von der unsichtbaren Welt und ihren Mächten abgeschlossen hat. Kein Wunder, wenn es, nachdem ihm der Glaube entzogen worden, nun im Aberglauben seine Befriedigung sucht. Die Geisterbeschwörung, die Wahrsagerei, und wie diese Ausgeburten menschlichen Wahnes alle heißen mögen, treten ja heut zu Tage gerade da auf, wo man den Glauben aus dem Herzen der Menschen gerissen und dafür den Unglauben und die Gottlosigkeit angepflanzt hat. Je weniger Glaube, desto mehr Aberglaube. Das menschliche Herz kann eben hienieden nicht leben, wenn es sich nicht in Communication weiß mit überirdischen Mächten; darum sucht es, nachdem man die freundlichen Mächte des Christenthums ihm genommen, andere solche Mächte auf dem Wege des Aberglaubens, kann aber freilich auf diesem Wege nur mit dämonischen Mächten in Contact kommen, von denen es nicht Segen und Heil, sondern Unheil und Unsegen zu gewärtigen hat.

Wir haben oben gefragt: Konnte das Christenthum noch mehr thun für das menschliche Herz, als was bisher von uns aufgeführt worden? — Doch! Es konnte noch mehr thun, und hat noch mehr gethan. Hören wir!

III.

Das Christenthum ist endlich die Religion des Herzens, weil es uns in der Gottesgebärerin auch eine Mutter im Himmel gibt.

1. Gerade damit kommen wir zu einer der lieblichsten und herzgewinnendsten Seiten des Christenthums. Das Kind hängt mit der innigsten Liebe an seinem Vater. Weiß es sich unter seiner leitenden Hand, dann ist es zufrieden und glücklich bis zur Sorglosigkeit. Aber mit der gleichen, ja wohl noch mit größerer Liebe hängt es an der Mutter. Ist es ja doch die Mutter, die das Kind unter dem Herzen getragen, die es genährt hat mit der Muttermilch, die es pflegt und erzieht mit all jener grenzenlosen Hingabe, deren nur ein mütterliches Herz fähig ist. Das fühlt das Kind von den ersten Augenblicken an, wo es zum bewußten Leben erwacht; es fühlt es instinctiv; es weiß nicht, warum es sich noch inniger anschmiegt an die Mutter, als an den Vater; aber der Instinct seines Herzens leitet es hiebei; ihm schaut der Himmel aus den Augen der Mutter, und unter ihrer Hut und an ihrem Herzen ruht es noch lieber, als unter der leitenden Hand des Vaters. Der Vater vertritt den Ernst, nöthigenfalls die Strenge; aus den Augen der Mutter blickt aber nur die Liebe; sie ist die natürliche Fürsprecherin des Kindes bei dem Vater, wenn derselbe zum Ernst, zur Strenge, zur Strafe schreiten muß; an sie wendet sich darum auch instinctmäßig das Kind, wenn es den Vater besänftigt sehen will. Das Kind will und muß eine Mutter haben; die mütterliche Liebe ist ein unabweisbares Bedürfniß seines Herzens; ein Kind ohne Mutter ist tief unglücklich. Verliert das Kind die Mutter, dann ist es, als ob ein Stück von seinem Herzen wäre abgerissen worden; es fehlt ihm die warme Liebe, die aus dem Herzen der Mutter in das seinige herüberfließt; sein Herz kann daher nicht mehr vollkommen erwarmen in der Liebe; es fühlt sich einsam, verlassen, unglücklich. — Die irdischen Verhältnisse sind aber überall nur der Abglanz des Ueberirdischen, des Himmlischen. Der Mensch will und soll in seinem Verhältnisse zum Himmlischen, zum Göttlichen stets Kind bleiben, — Kind im wahren und eminenten

Sinne des Wortes. Darum verlangt das menschliche Herz auch nach einer himmlischen Mutter; die himmlische Mutter ist ebenso sehr ein Bedürfniß für das Herz des Menschen, wie der himmlische Vater. Wenn es sehnend zur väterlichen Liebe Gottes emporsieht, so ist seine Sehnsucht nach einer mütterlichen Liebe im Himmel nicht geringer. Gar erst dann, wenn es sich einer Schuld bewußt ist, wodurch es den väterlichen Zorn, die väterliche Strafe Gottes verdient hat. Da drängt es das menschliche Herz, Schutz und Fürsprache zu finden bei einer himmlischen Mutter; es weiß ja, daß eine Mutter nicht zürnen kann; zu ihr also sucht es zu flüchten, damit sie den gerechten Zorn des Vaters besänftige, und ihn auf die Reue des Kindes hinweisend, bestimme, Gnade für Recht ergehen zu lassen. An die himmlische Mutter sucht es sich zu wenden, wenn es eine besondere Gabe des Vaters wünscht, oder wenn es der ganzen Kraft und Stärke seiner Gnade sich versichern will; es weiß ja, daß die Bitten der Mutter stets Erhörung finden. Nur dann also wird die ganze und volle Liebe des menschlichen Herzens sich entfalten können, wenn es sich bewußt ist, daß es außer dem Vater auch eine Mutter im Himmel habe; nur dann wird es in dieser Liebe vollkommen glücklich sein, wenn auf es nicht blos ein Vater-, sondern auch ein Mutterauge vom Himmel herabblickt.

2. Nun hat uns aber das Christenthum in der That eine Mutter im Himmel gegeben, — eine Mutter in wahrem und vollem Sinne dieses Wortes. Es ist Maria, die Gottesgebärerin. Indem sie zur Mutter des Sohnes Gottes nach dem Fleische auserkoren wurde, ist sie in ihm zugleich unsere Mutter dem Geiste nach geworden. Alle nämlich, die wir an den menschgewordenen Sohn Gottes glauben und durch die Gnade des heiligen Geistes mit ihm vereinigt sind, sind Glieder seines mystischen Leibes, der Kirche; durch die Taufe sind wir Glieder jenes Leibes geworden, und nehmen an dem Leben Theil, das ihn durchströmt. Ja selbst Jene, die durch die Sünde der Gnade des Geistes verlurstig geworden, hören deshalb noch nicht auf, Glieder jenes Leibes zu sein; allerdings sind sie nur mehr kranke oder abgestorbene Glieder, aber die Gliedschaft am Leibe Christi selbst haben sie nicht verloren. Verhält es sich aber also, dann ist Jene, welche

die Mutter Christi nach dem Fleische ist, in der That zugleich auch die Mutter nach dem Geiste für alle Jene, welche durch die Taufe dem mystischen Leibe Christi eingegliedert sind. Sie ist in Wahrheit die Mutter aller Christen — mater christianorum — die Mutter der Gerechten und der Sünder, die Mutter Aller denen die Auserwählung zum Glauben zu Theil geworden. Ja selbst über diesen Kreis reicht ihre Mutterschaft noch hinaus in dem Sinne, daß, wie Christus für alle Menschen gestorben ist, obgleich nicht alle, oder noch nicht alle die Früchte seines Todes für sich ärnten aus eigener Schuld, so auch Maria die Mutter aller Menschen ist, obgleich nicht Alle oder noch nicht Alle ihre Mutterschaft erkennen oder anerkennen. Dem entsprechend hat sie denn auch der Sohn Gottes am Kreuze ausdrücklich uns zur Mutter gegeben; er hat ihre Mutterschaft im Geiste für uns alle ausdrücklich ausgesprochen und sanktionirt, und zugleich uns an sie als an unsere Mutter ausdrücklich angewiesen. Maria und Johannes stehen unter dem Kreuze und harren auf das Wort dessen, der am Kreuze erhöht ist. Und er wendet sich zu Maria und spricht, auf Johannes weisend, zu ihr das Wort: „Frau, siehe da deinen Sohn!“ — und auf Maria weisend, spricht er das andere Wort: „Sohn, siehe da deine Mutter [1])!“ Alle heiligen Lehrer und Schrifterklärer sind einstimmig darüber, daß er mit diesen Worten nicht blos die Sorge für seine Mutter dem Lieblingsjünger Johannes anvertrauen wollte, sondern daß diese Worte auch einen mystischen Sinn, eine allgemeine Bedeutung haben, die dahin zu bestimmen ist, daß Johannes der Repräsentant Aller gewesen, die an den Gekreuzigten glauben, und daß der Herr demnach mit jenen Worten seine Mutter als die Mutter aller Gläubigen erklärte, und alle Gläubigen an sie, als an ihre Mutter im Geiste verwies. So hat uns also das Christenthum in der That in Maria, der Mutter des Herrn, eine Mutter im Himmel gegeben. Und welche Mutter! Die ganze unerschöpfliche Liebe, die sie zu ihrem göttlichen Sohne getragen hat und trägt, wendet sie auch uns, als den Gliedern des mystischen Leibes ihres Sohnes zu. Wie wir in Wahrheit ihre Kinder im Geiste sind, so ist uns,

1) Joann. 19, 26. 27.

ihren Kindern, auch ihr volles Mutterherz mit dem ganzen Schatz der Liebe, den es in sich schließt, zugekehrt. Sie bittet für uns bei ihrem Sohne, und ihr Gebet wird um so dringender, je mehr ihr eigenes Mutterherz von ihren Kindern mit Bitten bestürmt wird. Sie bittet für Alle, für Gerechte und Sünder, — für jene, damit sie ausharren im Guten und damit das Maß der Gnade, die sie erhalten, immer größer und überschwänglicher werde: für diese, damit sie zurückkehren von den Wegen des Bösen, die sie wandeln, und sich versöhnen mit dem Vater, der im Himmel ist. Darum wird die Kirche nicht müde, die mütterliche Liebe der himmlischen Mutter zu preisen; sie wird nicht müde, die Gläubigen in allen Anliegen und Nöthen des Lebens an ihre mütterliche Fürbitte zu verweisen; sie wird nicht müde, selbst an sie ihre Bitten zu richten, damit sie ihr und Allen, die zu ihr ihre Zuflucht nehmen, mit ihrer Fürbitte zu Hilfe komme. Ist dem aber also, was kann dann das Menschenherz zu seiner Befriedigung noch mehr verlangen, nachdem das Christenthum ihm nicht blos einen Vater im Himmel, nicht blos einen Vater auf Erden, sondern nun noch dazu auch eine himmlische Mutter gegeben, und eine s o l c h e Mutter! Arm und gebrechlich ist das Menschenherz — es ist nur zu wahr — im Glücke erkaltet es so leicht, im Unglücke verzagt es so gern; die Liebe die es aufrecht erhält in allen Wechselfällen des Lebens, sie versiegt so leicht in ihm, und läßt die Leere des Todes zurück. Aber das Christenthum hat für es Sorge getragen, Sorge getragen in einer Weise, wie keine andere Macht. Es hat ihm Alles gegeben, was es zur Nahrung seiner Liebe, zu seiner Beseligung bedarf; und sogar die mütterliche Liebe hat es nicht vergessen. Mit Recht kann Angesichts dessen das menschliche Herz siegestrunken ausrufen: »Quis nos separabit a charitate Christi[1])!« Können und müssen wir daher nicht mit vollem Rechte unseren Satz betonen: „Das Christenthum ist die Religion des Herzens?"

3. Der Geist der Welt begreift nicht, was Gottes ist. Nirgends zeigt sich die Wahrheit dieses Satzes in eclatanterer Weise, als hier. Eine himmlische Mutter — das ist für den Weltgeist

1) Rom. 8, 35.

ein unfaßbarer Gedanke. Es hat eine Zeit gegeben, wo man die Verehrung der himmlischen Mutter als abergläubisches Werk verurtheilte. Man gefiel sich darin, die Verehrung derselben mit den rohesten Ausdrücken zu brandmarken, und um diesem Gebahren einen principiellen Hintergrund zu geben, glaubte man nichts besseres thun zu können, als die Würde jener Mutter zu verkleinern und herabzusetzen. Was war die Folge davon? Das menschliche Herz vertrocknete und erkaltete, und in dem Grade als es liebeleer wurde, machte es sich auch zum Bundesgenossen des das ganze Christenthum zersetzenden kalten Verstandes. Der Abfall von der Kirche hatte diesen auf die Bahn der Negation geführt; das Herz, weil selbst vertrocknet und erkaltet, konnte dem negirenden Verstande kein Gegengewicht mehr bilden; es trat vielmehr gleichfalls in diese Richtung ein, und folgte dem Verstande auf seinen verhängnißvollen Wegen. So mußte es zuletzt dahin kommen, wo wir heute stehen, daß nämlich dem vom Christenthum gänzlich entfremdeten Weltgeiste schon der Gedanke einer himmlischen Mutter zum Gelächter und Gespötte ist. Natürlich! Um diesen Gedanken fassen zu können, müßte auch das Herz mitsprechen; dieses aber hat der Weltgeist in sein Verderben mit hineingezogen; daher ist der modernen Welt dieser Gedanke unfaßlich geworden. Aber gerade dadurch beweist der Weltgeist, daß er mit den edelsten Regungen des menschlichen Herzens unverträglich ist, daß er das menschliche Herz nicht blos nicht befriedigen kann, sondern daß er geradezu Alles verleugnen muß, was als ein unabweisbares Bedürfniß dieses Herzens sich darstellt, wenn er seine Herrschaft über den Menschen begründen will. Das Christenthum läßt das menschliche Herz mitreden, und befriedigt seine gerechten Forderungen; der Weltgeist verweigert ihm das Wort, und verurtheilt es zum Schweigen; im Schweigen aber erstirbt das Herz. Der Weltgeist kann also das Herz nicht erwärmen, nicht beleben; unter seinem kalten Hauche versinkt es vielmehr in den Tod.

4. Und noch etwas ist, was wir, wenn es sich um das Verhältniß des Christenthums zum menschlichen Herzen handelt, nicht ganz übergehen dürfen. Wenn das Herz einen Vater im Himmel, einen Vater auf Erden und eine himmlische Mutter ver=

langt, so werden, wenn allen Bedürfnissen des Herzens genügt sein soll, auch Brüder und Schwestern im Himmel nicht fehlen dürfen. In den irdischen Verhältnissen gehört ja die geschwisterliche Liebe gleichfalls zu den Bedürfnissen des Herzens. Die Familienliebe, auf welcher das Familienglück beruht, hat zur Substanz die elterliche und Kindesliebe; sie integrirt sich aber durch die geschwisterliche Liebe, indem sie erst durch das Hinzutreten dieser ihre ganze Vollendung erhält. Aber, wir müssen es wiederholen: Die irdischen Verhältnisse sind nur der Abglanz der überirdischen. Darum sehnt sich das menschliche Herz, in dem Bewußtsein, daß es der großen Gottesfamilie angehört, auch nach einer geschwisterlichen Gemeinschaft mit Brüdern und Schwestern im Himmel. Neben der himmlischen Mutter sollen die himmlischen Brüder und Schwestern stehen, und auch mit diesen soll das menschliche Herz durch das Band der Liebe verbunden sein, damit das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit ihnen, und das Bewußtsein, auf deren Hilfe bauen zu können, das Herz aufrecht halte in allen Lagen des Lebens, und es stets unentwegt an das Ziel hefte, dem es entgegen schlagen soll. Und auch diesem Bedürfnisse des menschlichen Herzens hat das Christenthum genügt. Es hat uns Brüder und Schwestern im Himmel gegeben in den Heiligen Gottes. Die große Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen macht uns hienieden schon zu Brüdern und Genossen derer, die bereits in die Verklärung eingegangen sind. Das Band, das sie hienieden an uns kettete, ist durch ihren Hingang in die Ewigkeit nicht zerrissen worden; es ist geblieben; ja es ist noch stärker geworden, als es hienieden gewesen. Als Glieder der Einen Gottesfamilie leben wir nach wie vor mit ihnen in der Gemeinschaft der Liebe. Wie die Mutter für uns bittet »gemitibus inenarrabilibus,« so auch die Brüder und Schwestern, die deren mütterliche Liebe und Fürbitte bereits in den Himmel geführt hat. Welch erhebendes und tröstliches Gefühl für das menschliche Herz, sich Eins zu wissen mit allen Auserwählten Gottes im Himmel, sie als Brüder im Geiste betrachten, auf ihre fürbittende Hilfe bauen zu können! Mag der Weltgeist immerhin dieses Gefühl verhöhnen; er kann dem menschlichen Herzen doch nichts bieten, was dasselbe zu ersetzen vermöchte. Er kann die Wurzeln der

edelsten Regungen des Herzens ausreißen; andere aber die jenen auch nur im Entferntesten gleichkämen, die auch nur im Entferntesten das dadurch entschwundene Glück wiederbringen könnten, vermag er nicht in demselben anzupflanzen. Nur das Christenthum kann wie in jeder anderen, so auch in dieser Richtung das Sehnen des Herzens stillen, nur im Christenthum findet dieses seine Ruhe, seine Befriedigung, sein Glück, sein Alles.

Sagen wir es nochmal mit der ganzen Kraft unerschütterlicher Ueberzeugung: Das Christenthum, und nur das Christenthum ist die Religion des Herzens. — Und nun weiter!

C. Das Christenthum ist für's Dritte die Religion des Willens, der That.

Das ganze Leben des Menschen hienieden ist Wirksamkeit und That. „Wirket, so lange es Tag ist, sagt der Herr; es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann[1]).“ Der Wille ist das bewegende Princip in dem gesammten Haushalte des menschlichen Lebens; er steht zwar unter der leitenden Norm der Vernunft; aber er ist es, welcher unter der Leitung der Vernunft dasjenige auszuführen hat, was dem Menschen als Aufgabe seines Lebens gesetzt ist. Und in dieser Richtung hat er als »Dominator in regno animae« alle Kräfte des Menschen in seinen Dienst zu ziehen, um durch sie, durch ihre Vermittelung durchzuführen, was ihm in Kraft der menschlichen Endbestimmung durchzuführen obliegt. Auf die Willensthat also kommt Alles an, wenn es sich um die Erfüllung der menschlichen Obliegenheiten hienieden handelt. Die Willensthat ist es, wodurch der Mensch das göttliche Gesetz erfüllt, und damit jenen Weg wandelt, der in der ewigen Seligkeit in Gott als in seinem letzten Endziele ausläuft; die Willensthat ist es, wodurch er die Sinnlichkeit mit all ihren verschiedenartigen Bestrebungen unter die sittliche Norm der Vernunft beugt und ihr Streben nach Herrschaft niederhält; die Willensthat ist es, wodurch er die Pflichten seines zeitlichen Berufes erfüllt, und damit

1) Joann. 9, 4.

die unabweisbare Bedingung für die Erreichung des ewigen Heils setzt; die Willensthat ist es, wodurch er in das sociale Leben des Menschengeschlechtes eingreift, und zur Hebung und Entwickelung desselben beiträgt. Die Willensthat ist es aber andererseits auch, wodurch der Mensch in den Strom der Sünde, des Bösen, sich stürzt, um von demselben endlich verschlungen zu werden, und in den Abgrund zu sinken, aus dem es keine Erlösung mehr gibt. Von der Willensthat hängt also zuletzt das ganze Schicksal des Menschen ab; Heil und Unheil sind in letzter Instanz auf sie zurückzuführen.

Verhält es sich aber also, dann ist es sonnenklar, daß eine Religion nur unter der Bedingung einen wahrhaft menschlichen Charakter hat, nur unter der Bedingung den wesentlichen Bedürfnissen des Menschen genügt, wenn sie nicht blos eine Religion der Vernunft, nicht blos eine Religion des Herzens, sondern auch eine Religion des Willens, der That ist. Eine Religion, welche den Willen außer dem Bereiche ihrer Einwirkung ließe, wäre der menschlichen Natur nicht vollkommen congruent; sie könnte daher auch nimmermehr als wahrhaft menschliche Religion bezeichnet werden. Die Religion muß den Willen, ebenso wie das Herz, in seiner tiefsten Wurzel ergreifen, um ihn zur That herauszufordern, sie muß die Thatkraft desselben stählen, sie muß mit ihrem ganzen Inhalte auf die Willensthat hingerichtet sein, und dieser ihre ganze Aufmerksamkeit und Pflege zuwenden. Eine Religion, die dieses Moment nicht in sich schließt, eine Religion, unter deren Herrschaft der Wille verkümmern, die Willensthat zurücktreten und in einem thatlosen Quietismus sich auflösen müßte, würde mit der menschlichen Natur nicht zusammenstimmen; diese könnte unter deren Einfluß keine gesunde Entwickelung einschlagen; vielmehr müßte sie unter deren Einwirkung zu einem Zerrbilde ihrer selbst ausarten. Die antiken orientalischen Religionen mit ihrem energielosen, faulen Quietismus beweisen solches zur Genüge. Der indische „Heilige“, der Yogi, ist in seiner apathischen, stumpfen Ruhe, die er als das höchste Ziel des Lebens betrachtet, eine wahre Caricatur, die kaum mehr Gegenstand der Heiterkeit, sondern vielmehr ein Gegenstand unheimlichen Grauens ist. Nur dann ist die Religion der menschlichen Natur angemessen, wenn in der

Atmosphäre derselben sich eine frische, rege und energische Thätigkeit entfalten kann, ja wenn der Mensch im Geiste derselben gar nicht leben kann, wenn er nicht zu solcher frischer und kräftiger That sich ermannt. Und diesen Charakter nun hat das Christenthum in vollstem Maße. Das Christenthum ist im vollsten und eminentesten Sinne die Religion des Willens, der That. Wir wollen dieses beweisen.

I.

Das Christenthum ist die Religion des Willens, der That, weil es für's erste die That ermöglicht.

1. Die erste Möglichkeitsbedingung einer wahrhaft menschlichen Thätigkeit ist die Freiheit des Willens. Ohne Willensfreiheit kann von einem vernünftigen, also wahrhaft menschlichen Handeln gar nicht die Rede sein. Soll der Mensch sich aufraffen können zu jenen Thaten, die er im Interesse der Sittlichkeit, im Interesse seines Berufes, im Interesse der socialen Wohlfahrt zu realisiren hat, dann muß er sein Handeln in seiner freien Gewalt haben; von ihm und von ihm allein muß es abhängen, sowohl eine That überhaupt zu vollbringen, als auch derselben eine bestimmte Richtung zu geben. Soll der Mensch sein Thun und Lassen nach der Norm gestalten, die ihm seine Vernunft vorschreibt, so muß er im Stande sein, dieses sein Thun und Lassen jener Norm zu unterwerfen, es an dieselbe zu heften und es nicht hinausgreifen zu lassen über den Kreis, in welchen jene es einweist. Mit einem Worte: sein Wille muß frei sein. Ohne diese Freiheit ist ein derartiges Handeln des Menschen eine pure Unmöglichkeit. Denn setzen wir den Fall, der Mensch habe keinen freien Willen, dann wird es ja gar nicht von ihm abhängen, ob er in einem gegebenen Falle handle und wie er handle; die in ihm waltende natürliche Nothwendigkeit, nicht er selbst, wird das Ob und das Wie seines Handelns bestimmen; er selbst wird sich nur als müßiger Zuschauer dessen verhalten, was in ihm ohne ihn sich abwickelt. Aber dann wird er auch gar nicht mehr im Stande sein, seinem Handeln eine bestimmte Richtung zu geben, es der Norm der Sittlichkeit zu conformiren, es der Lösung seiner sittlichen und socialen Aufgaben dienstbar zu machen: — kurz ein

vernünftiges, wahrhaft menschliches Handeln wird außer allem Bereiche der Möglichkeit liegen; der Mensch stünde in seiner Thätigkeit ganz und gar auf der Stufe des Thieres. Die Freiheit des Willens ist also das erste wesentliche Erforderniß zur Ermöglichung einer wahrhaft menschlichen That.

2. Nun gehört aber die Lehre von der Freiheit des Willens zu den Grundlehren des Christenthums. Der ganze Inhalt des Christenthums müßte auseinander fallen ohne Voraussetzung der Willensfreiheit; ja, er wäre geradezu unmöglich ohne diese Voraussetzung. Der Mittelpunkt des gesammten Christenthums ist die Erlösung in Christo, und diese hat wieder zur Voraussetzung den Sündenfall des Menschen. Nun ist aber das eine wie das andere undenkbar ohne Willensfreiheit. Die Sünde kann nur als eine freie Uebertretung des göttlichen Gesetzes gefaßt werden; denn wo keine Freiheit, da kein Gesetz, und wo kein Gesetz, da keine Sünde. So wie man daher den Sündenfall des Menschen als einen nothwendigen Vorgang betrachtet, hört er auf, den Charakter der Sünde zu haben, und involvirt dann auch keine Schuld mehr. Die Erlösung aber hat nach der Lehre des Christenthums gerade den Zweck, in den Menschen die Schuld der Sünde zu tilgen, und in Folge dessen auch die Strafe von ihnen zu nehmen, die der Schuld gebührt. Der Begriff der Erlösung im Sinne des Christenthums kann also gar nicht bestehen ohne die Voraussetzung einer vom Menschen freiwillig inkurrirten Schuld; er setzt somit die Willensfreiheit wesentlich voraus. Nimm die Willensfreiheit hinweg, und du hast das Christenthum in seinen Grundlehren vernichtet. Dann mag das, was das Christenthum als Sündenfall und als Erlösung bezeichnet, in thesi noch beibehalten werden; aber man muß ihm einen ganz andern Sinn unterlegen, als das Christenthum ihn hiemit verbindet. Man kann dann Sündenfall und Erlösung nur mehr als Momente eines kosmogonischen oder theogonischen Processes fassen, in so fern dieser Proceß nur in diesen beiden Momenten sich gestalten und seinem Ziele entgegen gehen kann. Bekanntlich hat die neuere pantheistische Philosophie im Anschluß an die ältesten christlichen Häresien diesen Gedanken aufgegriffen, und in demselben die christliche Lehre von dem Sündenfalle und von der Erlösung verflüchtigt. Sie konnte nicht an-

ders; denn der Pantheismus duldet keine Freiheit, und wo keine Freiheit, da ist die christliche Fassung des Begriffes vom Sündenfalle und von der Erlösung eine Unmöglichkeit. Im Christenthum ist also die Willensfreiheit wesentlich involvirt. Deshalb betonen denn auch die heiligen Bücher des Christenthums diese Willensfreiheit überall auf's entschiedenste. Der ganze Proceß der Aneignung der Erlösung von Seite des Menschen wird als eine freie That des letztern hingestellt; schon der Glaube ist etwas, wobei der freie Wille wesentlich betheiligt ist, da er den Verstand bestimmen muß, den Heilswahrheiten gläubig sich zu unterwerfen; und ebenso ist die Reue über die contrahirte Sündenschuld, sowie die Hinwendung zu Gott in der Liebe ein freier Akt. Nicht minder müssen die Werke, die der Mensch aus dem Glauben und aus der Liebe wirkt, als Früchte seiner freien Willensbestimmung betrachtet werden, und gerade darauf beruht ihre Verdienstlichkeit. Kurz, überall zieht sich das Princip der Willensfreiheit durch die Lehren des Christenthums wie ein rother Faden hindurch, und ist mitbestimmend für den gesammten Inhalt des letzteren.

3. Demgemäß hat denn auch das Christenthum, resp. der Träger desselben, die Kirche, stets an dieser Willensfreiheit festgehalten, und dieselbe gegen alle Angriffe vertheidigt. Es fehlte zu keiner Zeit an solchen, die die Willensfreiheit bekämpften, und den Menschen unter die Herrschaft der Nothwendigkeit zu stellen suchten. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß gerade diese Wahrheit, die doch schon der natürlichen Vernunft so evident ist, daß man es für unmöglich halten sollte, sie zu bestreiten, zu allen Zeiten so vielen Angriffen ausgesetzt war. Der Geist der Finsterniß hatte es von jeher gerade auf diese Wahrheit abgesehen, wohl wissend, daß mit dieser Grundlehre von der Willensfreiheit das ganze Christenthum steht und fällt. Aber ebenso entschieden und standhaft ist die Kirche von jeher für diese Wahrheit eingestanden, und hat sich den Schatz dieser Wahrheit, auf welcher nicht blos das Christenthum selbst, sondern noch dazu die ganze natürliche und sittliche Würde des Menschen beruht, um keinen Preis entreißen oder verkümmern lassen. So wie nur immer eine Lehre aufgestellt wurde, die die Freiheit leugnete, oder auch nur dieselbe zu beeinträchtigen geeigenschaftet war, ist sie stets mit der ganzen Wucht ihrer Auctorität

aufgetreten, und hat solche Lehren als irrthümlich verurtheilt, und ihre Urheber, falls sie auf ihr Wort nicht hören wollten, aus ihrem Schoße ausgeschieden.

4. Schließen wir nun! Die Willensfreiheit ist die wesentliche Voraussetzung aller praktischen Thätigkeit in jeder Richtung. Sie ist die erste Möglichkeitsbedingung jeder wahrhaft menschlichen, sittlichen That. Nun ist aber die Willensfreiheit eine Grundlehre des Christenthums und ist das Christenthum von jeher für dieselbe mit aller Entschiedenheit eingestanden. Folglich ist es das Christenthum, das durch Aufrechthaltung und Sanktionirung der Willensfreiheit die sittliche Willensthat des Menschen ermöglicht. Und wenn dieses, dann kann und muß es schon von diesem Standpunkte aus im wahren Sinne als die Religion des Willens, der That bezeichnet werden. Niemand kann dieser Schlußfolgerung sich entziehen, da die Prämissen zu evident sind, als daß sich gegen dieselben irgendwie aufkommen ließe.

5. Was kann der moderne Weltgeist in dieser Richtung dem Christenthum zur Seite setzen? Im geistlosesten Materialismus befangen gefällt er sich darin, die Willensfreiheit des Menschen als ein Phantom zu bezeichnen, und den Menschen der Herrschaft einer eingebildeten Nothwendigkeit, die im Grunde gar nichts anderes ist, als die Herrschaft der Begierlichkeit und der Leidenschaft, zu überantworten. Und dann will er noch von einem energischen Sichaufraffen der Thatkraft sprechen, will den Menschen zu kräftiger und rücksichtsloser Thätigkeit auf der Bahn des Fortschrittes aufrufen! Er bedenkt nicht, oder will nicht bedenken, daß eine energische Willensthat da nicht möglich ist, wo der Wille unter der unbezwingbaren Wucht der Nothwendigkeit steht, die ihn ohne sein Zuthun unwiderstehlich drängt und treibt zu Thaten, die er nicht selbst plant, ja die er zu sistiren gar nicht in seiner Macht hat. Der moderne Weltgeist ist mit seiner Negation der Freiheit außer Stande, dem Menschen eine kräftige That, ein energisches Wollen zu ermöglichen; er macht ihm dasselbe vielmehr zur Unmöglichkeit, und wenn er deßungeachtet den Menschen zu energischer That auffordert, so ist das nur einer der unzähligen Widersprüche, in welche der Materialismus seiner Natur gemäß sich nothwendig verwickeln muß, wenn er in das Leben der Menschen eingreifen und seine Principien zur Anwendung bringen will.

6. Die zweite Möglichkeitsbedingung einer wahrhaft menschlichen, der sittlichen und socialen Aufgabe des Menschen entsprechenden Thätigkeit ist die Gnade. Soll der Mensch so handeln, wie er handeln soll, soll er die Aufgaben lösen, die ihm Gott hienieden auf die Schultern gelegt, soll er den sittlichen Kampf durchkämpfen, der seiner auf dem Wege zu seiner ewigen Endbestimmung wartet, dann reicht dazu seine bloße freie Willenskraft nicht aus; auf sich allein gestellt, ist er zu schwach, um jene ganze sittliche Energie zu entfalten, die nothwendig ist, damit er auf dem „schmalen Wege, der zum Leben führt," verharre, und nicht nach Links oder Rechts von ihm abweiche. Der Mensch fühlt selbst nur zu gut die Wahrheit dieses Satzes. Er fühlt sich so kraftlos und unentschieden im Angesichte der lockenden Versuchung, er sieht so wenig Energie und Spannkraft in sich gegenüber dem Ansturme der Leidenschaft, er ist sich einer so überwältigenden Neigung zum Bösen, zu Ausschreitungen gegen die sittlichen Forderungen der Vernunft bewußt, daß er sich, wenn er anders aufrichtig sein will, mit dem Apostel gestehen muß: »Non quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.« »Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis[1].« Er möchte sich oft selbst Vorwürfe machen über diese seine Schwäche; aber sie ist einmal da, sie läßt sich nicht beseitigen. Soll dieselbe überwunden werden, und der Mensch zu kräftigem Wollen, zu energischer That in der Richtung zum Guten sich ermannen, dann bedarf er einer göttlichen Kraft, die die Schwäche seines Willens besiegt, und ihn stark macht zur Ausübung des Guten gegenüber den Feinden dieses Guten, die in und außer ihm nur auf die Gelegenheit lauern, um ihm den Schatz der Tugend zu entreißen. Und diese göttliche Kraft ist die Gnade. Der Gnade ist also der Mensch im Interesse der Ausübung des Guten bedürftig, bedürftig im höchsten Grade. Und gilt dieses schon im Allgemeinen, so noch mehr, wenn es sich um solche Willensthat handelt, die im Verhältniß stehen soll zu seiner übernatürlichen Endbestimmung. Die Ausübung des Guten nach

1) Rom. 1, 19. 23.

dieser Richtung hin, ist ohne die Gnade geradezu undenkbar, weil das blos natürliche Handeln dazu in gar keinem Verhältnisse steht. Ueberall ist also der Mensch im Interesse der Willensthat, wenn diese seiner Bestimmung im Diesseits und Jenseits entsprechen soll, auf die Gnade angewiesen; erst durch diese wird ihm dieselbe vollends ermöglicht. Freiheit des Willens und Gnade, keines ohne das andere, sind die wesentlichen Möglichkeitsbedingungen der wahrhaft menschlichen, d. i. der Würde und der Bestimmung des Menschen entsprechenden That.

7. Nun ist aber das Christenthum im wahren und vollen Sinne die Religion der Gnade. In ihm sind in überreichem Maße jene göttlichen Kräfte gegeben, deren der Mensch bedarf, „um zu wirken, so lange es Tag ist," um entgegenzustreben jener erhabenen Bestimmung, die ihm von Gott geworden. Das Christenthum ist „Wahrheit und Gnade", das eine nicht ohne das andere. Durch den Sündenfall hat sich der Mensch der göttlichen Gnade verlurstig gemacht; aber der Erlöser hat durch das Opfer, das er gebracht, diese Gnade uns wieder verdient, die Gnade der Heiligung nicht blos, sondern auch die Gnade zur Besiegung des Bösen und zur Ausübung alles Guten, — diese Lehre ist der Kern und die Substanz des ganzen Christenthums. Darum sind denn auch alle gottgesetzten Institutionen des Christenthums zu dem Zwecke hingeordnet, den Menschen die Gnade zu ertheilen, sie ihnen zu erhalten und sie zu vermehren. Alle Sacramente sind, wie die Kirche sich ausdrückt, nur gleichsam Canäle, durch welche uns Gottes Gnade zufließt, — in erster Linie nämlich die heiligende, in zweiter die wirkende Gnade, die auf das Handeln geht. In letzterer Richtung verleiht jedes Sacrament dem Menschen gerade jene Gnaden, welche dem Zwecke entsprechen, zu welchem dasselbe seinem eigenthümlichen Wesen nach hingeordnet ist, und so schöpft der Mensch aus den Sacramenten für alle Verhältnisse und Aufgaben seines Lebens jene göttlichen Kräfte, die ihn in den Stand setzen, so zu wirken, wie es jene Verhältnisse und Aufgaben erfordern. Und wenn das Christenthum den Menschen verpflichtet zum Gebete, wenn es das Gebet als ein wesentliches Erforderniß des christlichen Lebens erklärt und die Erfüllung dieser religiösen Pflicht in jeder Weise urgirt, so ist dieses Gebet gleichfalls wieder

ein Mittel, die göttliche Gnade auf den Betenden herabzurufen, damit sie ihn befähige und stärke zu jeder guten That, nach den Worten des Heilandes: »Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis[1]).« So hat denn im Christenthum die Segnung der Gnade sich über das menschliche Geschlecht ergossen; die Gnade ist in ihm überschwänglich geworden, wie vordem die Sünde überschwänglich gewesen; damit ist die Schwäche des Menschen zur Ausübung des Guten besiegt, und mit aller Kraft und Energie mag nun der Wille sich aufraffen zu jeglicher That, die da erforderlich ist, damit er dem Guten treu bleibe, seinen Beruf hienieden ausfülle, und endlich jene Krone der Verheißung erlange, die Gott denen bereitet hat, die für ihn leben wirken und leiden. Der große sittliche Kampf, den der Mensch hienieden durchkämpfen muß, um den Siegespreis zu erreichen, ist durch die Gnade des Christenthums dem Menschen ermöglicht worden; die Gnade kräftigt seine Hand, damit sie nicht ermüde in diesem Kampfe, und macht ihn feststehen auf jener Grundveste des Heiles, auf welcher allein das Gebäude der christlichen Tugend aufgerichtet werden kann.

8. Schließen wir nun wieder! Die zweite Möglichkeitsbedingung der menschenwürdigen, der sittlichen That, ist die Gnade. Das Christenthum aber schließt den vollen Schatz dieser Gnade in sich, und verleiht dieselbe Allen, die sich derselben nicht verschließen. Folglich ermöglicht das Christenthum auch nach dieser Seite hin die That, und muß also auch von diesem Gesichtspunkte aus als die Religion des Willens, der That bezeichnet werden.

9. Eine Welt, die vom Christenthum sich abgewendet, mag immerhin recht schön sprechen von sittlichem Fortschritt, von sittlicher Veredlung des Menschengeschlechtes, von der Verpflichtung des Menschen zu kräftigem, sittlichem Aufschwung. Es sind leere Worte, an die Jene, die sie sprechen, selbst nicht glauben. Der Weltgeist kann die Kraft zur sittlichen That nicht geben, und ohne diese helfen alle schönen Worte nichts. Der göttlichen Kraft, die in der christlichen Gnade den Menschen zu Theil geworden, hat er sich verschlossen, und damit den Haupthebel der sittlichen That be-

1) Matth. 7, 7.

seitigt. Was helfen da noch die schönen Reden! Daher die allbekannte Erscheinung, daß überall, wohin der sengende Hauch des Weltgeistes sich verbreitet, die sittliche Energie tiefer und tiefer sinkt und die Herrschaft der wilden Leidenschaften, die im Herzen des Menschen schlummern, immer mehr anwächst, bis endlich alles sittliche Streben im reißenden Strom der Ausschweifung untergeht. Schöne Reden mögen diesen Abgrund überdecken und verbergen; ausfüllen können sie ihn nicht. Es mangelt ihnen die Kraft, die eindringt, »usque ad divisionem animae et spiritus[1])« und den Menschen von innen heraus zur sittlichen That entflammt; und ohne diese Kraft geht es nicht. Diese Kraft ist blos im Christenthum zu finden. Dieser Wahrheit kann sich am Ende sogar der Weltgeist nicht mehr verschließen. Die extremen Elemente der antichristlichen Partei sind bereits so weit gekommen, daß sie ausdrücklich auf alle Sittlichkeit verzichten, und die Herrschaft der entfesselten Leidenschaft mit der daraus erfolgenden allgemeinen Anarchie laut und offen proclamiren. Darin sind sie unstreitig consequent, consequenter als die sog. gemäßigten Elemente der Partei. Denn was hilft es, eine Sittlichkeit zu urgiren und energische Willensthat in dieser Richtung zu fordern, wenn alle Voraussetzungen fehlen, auf denen die Möglichkeit eines solchen Verhaltens beruht! Der nackte Satanismus der extremen Partei ist da nur zu sehr berechtigt.

II.

Das Christenthum ist aber nicht blos deshalb die Religion des Willens, der That, weil es die That ermöglicht, sondern auch deshalb, weil es die That fordert.

1. Das Christenthum bietet dem Menschen nicht blos Alles, was er im Interesse der sittlichen Thatkraft bedarf, sondern es tritt auch mit der unbedingten und kategorischen Forderung an ihn heran: Du sollst wirken, „so lange es Tag ist" [2]); du darfst das Wesen der Religion nicht in einen schwächlichen Quietismus setzen, der nur in verschwommener Gefühlsseligkeit sich wiegt, sondern du mußt, um religiös zu sein, um im christlichen Geiste zu

1) Hebr. 4, 12. — 2) Joann. 9, 4. —

leben, deine ganze Willenskraft anspannen; du mußt handeln, nicht dich in thatlose Ruhe versenken. „Wenn ihr mich liebt, sagt der Heiland, dann haltet meine Gebote[1])!“ „Nur Der, welcher meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt[2]).“ Der moderne Rationalismus gefällt sich darin, die Religion ausschließlich in das Gefühl zu verweisen, und wie die Erkenntniß, so auch den Willen dem Einflusse derselben zu entziehen. Er folgt hierin nur dem altorientalischen Ethnicismus, der gleichfalls den Sitz der Religion nur im Gefühle suchte, und dadurch in einen schwärmerischen Quietismus sich verlor. Es muß dieser Irrthum etwas außerordentlich Verführerisches für den Menschen haben, weil er im Laufe der Jahrhunderte stets wiederkehrt, und auch in das christliche Bewußtsein sich vielfach einzudrängen suchte. Aber es liegt in diesem Irrthum eine ungeheuere Gefahr für die Religion selbst sowohl, als auch für die sittliche Haltung des Menschen. Denn wo die Substanz der Religion nur in einem verschwommenen und überreizten Gefühlsleben gesucht, der Wille dagegen und die sittliche Energie desselben außer Rechnung gelassen wird, da ist es sehr leicht möglich, daß die Sinnlichkeit mit all ihren Reizen an den Menschen heran tritt, und ihm vorspiegelt, es käme ja überhaupt in religiöser Richtung nicht auf die sittliche Willensthat an, es müsse daher in religiöser Beziehung gleichgiltig sein, ob der Mensch den Reizen der Sinnlichkeit folge oder nicht, wenn nur das religiöse Gefühl dabei stets wach bleibe. Mit anderen Worten: es liegt die Gefahr nahe, daß der Mensch mit seiner energielosen religiösen Sentimentalität dem Antinomismus zur Beute falle, indem er sich zu der Ansicht verführen läßt, wenn das religiöse Gefühl in ihm gefestigt sei, liege nichts mehr daran, wenn er der Sinnlichkeit freien Lauf lasse, und den Ausschreitungen derselben sich hingebe; er könne durch keine fleischliche Sünde mehr befleckt werden, er sei über die Gesetze der Sittlichkeit erhaben. Ist aber diese Bahn einmal beschritten, dann ist es nicht blos um alle Sittlichkeit geschehen, sondern es wird endlich auch das religiöse Gefühl in den Orgien des Fleisches absorbirt, und der Mensch wird, wie sitten-, so auch religionslos. Die Geschichte

1) Joann. 14, 15. — 2) Joann. 15, 21.

der religiösen Irrthümer ist reich an Thatsachen, die den factischen Beleg zu dieser Schlußfolgerung liefern. Ueberall hat sich an den religiösen Quietismus der Antinomismus angehängt; die Orgien des Fleisches treten stets als Niederschlag jener falschen und überreizten religiösen Sentimentalität hervor. So war es bei den Gnostikern, so bei den häretischen Secten des Mittelalters, so bei gar manchen Mystikern neuerer Zeit. Und wenn man im sechszehnten Jahrhunderte in der Sola fide-Lehre das Wesen der Religion in den bloßen Glauben setzte, und das sittliche Werk außer Beziehung zu derselben setzte, so war das nichts anderes, als eine neue Formulirung des quietistischen Princips, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn daraus auch die gleiche Folge, der Antinomismus entsprang. Das bekannte: »Pecca fortiter, sed crede fortius« ist nur der succinkte und prägnante Ausdruck des antinomistischen Princips. Die Widertäuferei führte dieses Princip in's Leben ein, und die abominabeln Greuel, die hieraus erfolgten, ließen selbst die Urheber jener Lehre, die diese Folge nach sich zog, über ihr eigenes Werk erschrecken. Freilich ließ sich durch die Schmähungen, mit denen sie den „Schwarmgeistern" gegenübertraten, die Logik in deren Köpfen nicht besiegen. Die quietistische Verirrung ist somit eine der gefährlichsten Klippen für Religion und Sittlichkeit, und dies um so mehr, je leichter sie sich in das religiöse Bewußtsein einschleicht. Aber so naheliegend diese Gefahr ist, so energisch und entschieden tritt ihr das Christenthum entgegen. Das Christenthum begnügt sich nicht mit dem Gefühl; es fordert die That; es fordert vom Menschen das rückhaltslose Eintreten für das Gute mit der ganzen Kraft seines Willens, und alle seine Verheißungen sind nicht an die bloße Gefühlsschwärmerei, sondern an That und Leben geknüpft. »Si vis ad vitam ingredi, serva mandata[1])!«

2. Aber sehen wir, wie und in wie fern das Christenthum die That fordert!

a) Das Christenthum fordert die That, weil und in so fern es das Opfer fordert. Das ganze Christenthum ist auf das Opfer gestellt. Christus, der Sohn Gottes, hat Gott sich selbst zum Opfer gebracht „zur Erlösung für die Vielen". Sein ganzes

1) Matth. 19, 17.

Leben war ein fortwährendes Opfer, indem er in all seinem Thun und Lassen rückhaltslos sich dem Vater hingab, und dessen Willen und nur dessen Willen in Allem zu erfüllen strebte. »Non mea voluntas, sed tua fiat[1])!« Und dieses Opfer hat er vollendet durch seinen Tod am Kreuze, indem er freiwillig sein Leben hingab, weil der Vater zum Zweck der Genugthuung für die Schuld der Menschen es verlangte. „Niemand nimmt mein Leben von mir, es sei denn, ich gebe es freiwillig hin[2]).“ Das Christenthum wurzelt somit als in seinem tiefsten Grunde in einer großartigen Opferthat, die der Sohn Gottes selbst vollbracht hat, in einer Opferthat, die eine Willensstärke involvirt, zu der nur ein Gottmensch befähigt war. Und dieses Opfer, einmal dargebracht am Kreuze in blutiger Weise, sollte in unblutiger Weise fortdauern in der Kirche bis zum Ende der Zeiten, und zwar zu dem Zwecke, um einerseits für die Gläubigen ein »Memoriale perpetuum« zu sein an das Opfer am Kreuze, und um andererseits Allen die Früchte dieses Opfers am Kreuze zuzuwenden. Dieses eucharistische Opfer, in welchem das Kreuzesopfer lebendig fortdauert, ist daher auch in der Kirche der Mittelpunkt alles religiösen Cultus, an es sind die Gläubigen verwiesen, um aus diesem Quell des Heiles jene Gnaden zu schöpfen, die die Bedingung aller sittlichen Thatkraft sind. Also, um es nochmal zu wiederholen, das ganze Christenthum ist auf das Opfer gestellt; die Idee und That des Opfers bildet den Mittelpunkt der gesammten christlichen Religion. Aber eben deshalb fordert das Christenthum, daß auch das Leben der Gläubigen zu einem Opferleben sich gestalte. Wenn die ganze Kirche nur im Opfer lebt, und nichts in derselben ist, was nicht auf dieses Bezug hätte, so müssen auch die Glieder der Kirche im Opfer und nur im Opfer leben, wenn sie den Geist des Christenthums haben sollen. Sie müssen sich, nach dem Beispiele des Erlösers selbst, mit ihrem ganzen Wollen und Wirken, mit all ihrem Thun und Lassen, mit ihrem ganzen Ich rückhaltslos an Gott hingeben, um seinen Willen und nur seinen Willen zu thun in allen Verhältnissen des Lebens, in Freude und Schmerz, in Ueberfluß und Noth, in Glück und Unglück. Aber was gehört dazu für ein unermüdetes sittliches Ringen, um dieser Pflicht in Allweg

1) Luc. 22, 42. — 2) Joann. 10 18.

zu genügen! Alle Versuchungen der Augenlust, der Fleischeslust und der Hoffart des Lebens stürmen auf den Menschen ein, um ihn von dem Wege abzuführen, auf den ihn der göttliche Wille weist; aus der Tiefe seines Herzens selbst zischt die Schlange der Selbstsucht hervor, und raunt ihm in's Ohr, daß es entwürdigend für ihn sei, sich dem Willen eines Andern hinzugeben, daß „selbst der Mann sei", daß er sich selbst zum Mittelpunkt und Endziel all seines Thuns und Lassens setzen müsse, wenn er seine „Freiheit" und seine wahre menschenwürdige Stellung behaupten wolle. Gegen all diese Angriffe und Versuchungen, so lockend sie auch an ihn herantreten, muß der Mensch sich waffnen, wenn er das Opferleben, wozu ihn das Christenthum verpflichtet, durchsetzen soll. Welch hohe sittliche Energie, welch unbeugsame Willenskraft und Willensthat gehört also dazu, um im Geiste des Christenthums das Opfer seiner selbst Gott zu bringen! Und doch fordert solches das Christenthum unbedingt und unweigerlich. Niemand kann sich schmeicheln, im Geiste des Christenthums zu leben, „Christum angezogen zu haben," wenn er dieser Forderung nicht genügt. Das Christenthum fordert also das Opfer, und weil es das Opfer fordert, darum fordert es in ihm die That, die ganze, volle, rückhaltslose That des Willens, weil ohne diese ein Opfer — ein Opferleben — nicht möglich ist. Und da sollte es noch zweifelhaft sein, daß das Christenthum die Religion des Willens, der That sei!

Verlassen wir diesen Gegenstand noch nicht! Der Begriff des Opferlebens schließt wesentlich den Begriff der Entsagung, der Selbstverleugnung in sich. Ja „Entsagung und Selbstverleugnung" sind nur andere Ausdrücke für Einen Gedanken, nämlich für den Begriff des Opferlebens. Die That der Entsagung, der Selbstverleugnung also ist es, welche dem Menschen in Folge des Princips, daß sein Leben zu einem Opferleben sich gestalten müsse, als Pflicht obliegt. Und diese Entsagung muß eine durch die Vernunft geregelte sein; sie muß sich in der rechten Mitte halten zwischen Uebermaß und Mangel, zwischen vernunftlosem Wüthen gegen die eigene Natur, und zwischen selbstsüchtigem Gebahren und libertinistischer Ausschweifung; denn nur unter dieser Bedingung kann sie als Ausdruck des Opferlebens, als die sub-

jective Seite der Opferpflicht erscheinen. Zu diesem Begriffe der Entsagung und Selbstverleugnung hat es aber außer dem Christenthum keine Religion je gebracht, und darum ist derselbe auch außer dem Christenthum nirgends realisirt worden. In den antiken orientalischen Religionen treffen wir allerdings gleichfalls die Selbstverleugnung als religiöse Pflicht vertreten; aber dieselbe ist hier völlig zur Widernatur verzerrt. Der indische Ascet muß die schrecklichsten Bußübungen durchmachen, um zur „Heiligkeit“ in der mystischen Erhebung zu gelangen; diese Uebungen der selbstverleugnenden Buße haben es auf den völligen Ruin seiner sinnlichen Natur abgesehen; furchtbare Verrenkung der leiblichen Glieder, gräßliche Zerfleischungen des Körpers, Verharren in unnatürlichen Stellungen, und was derlei sinnlose Uebungen mehr sind, sollen die Thaten sein, in welchen die ascetische Selbstverleugnung sich realisirt. Da herrscht nicht mehr die Vernunft, da ist die Selbstverleugnung zur Unvernunft geworden, und ist damit aus dem Rahmen ihres wahren Begriffes hinausgetreten. Andere Religionen dagegen haben den Begriff der Selbstverleugnung gänzlich verloren. Die antiken Religionen des Abendlandes haben ihre Götter selbst mit den sittlichen Schwächen der Menschen ausgestattet, sie haben die sinnlichen Ausschweifungen, wie sie unter den Menschen sich vorfinden, in den Olymp hinüber verpflanzt, und ihre Götter selbst als im Strom derselben stehend, folglich ohne sittliche Haltung gedacht. Sie konnten daher folgerichtig auch dem Menschen keine Verpflichtung zur Selbstverleugnung auflegen; unter ihrem Einflusse konnte der Wille sich nicht ermannen zur Entsagung; es hätte ja solches einen Schatten auf die Götter geworfen, die ihm das Beispiel des Gegentheils gaben. In der That ist die Idee der Selbstverleugnung in diesen Religionen etwas völlig Unbekanntes. Allerdings suchten später die Stoiker diesen Begriff, den sie in der Religion nicht vorfanden, wenigstens in der Philosophie zur Anerkennung zu bringen; aber was sie Entsagung nannten, das war doch wiederum etwas ganz Widernatürliches, indem sie damit das gesammte Gefühlsleben ausrotteten, und den Menschen zu einem gefühllosen Unmenschen machten. Und was von den antik heidnischen Religionen gilt, das gilt auch vom Islam. Der Islam weiß nichts von einer Pflicht der Selbstver-

leugnung. Die Sinnlichkeit ist im Gegentheil durch den Coran völlig entfesselt, da die Befriedigung der sinnlichen Gelüste sogar im jenseitigen Leben dem Moslem als Kampfpreis winkt. Ebenso ist der wilde Kriegsfanatismus durch den Coran nicht blos ohne Schranke gelassen, sondern sogar im Interesse der Religion durch die Religion selbst sanctionirt. Und was soll man dazu sagen, wenn selbst neuere christliche Secten, nachdem sie von der Kirche abgefallen, die Selbstverleugnung, die Abtödtung des Fleisches nicht als etwas Gott Wohlgefälliges und Verdienstliches betrachten zu dürfen glaubten, sondern sie verwarfen und mit den gröbsten Schmähungen dagegen vorgingen! Nur das Christenthum, getragen von der Kirche, hat die Idee der Selbstverleugnung in ihrer vollen Reinheit von jeher festgehalten, und dringt überall auf Realisirung derselben durch kräftige und entschiedene That. „So Jemand mir folgen will, sagt der Heiland, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach[1])!" Dieses Wort des Herrn bildet in der christlichen Kirche den Regulator für das gesammte christliche Leben. Es ist keine leichte Sache, dieses Wort allseitig zu befolgen. Es gehört die volle Kraft des Willens, es gehört eine ganze und mächtige That des Willens hiezu, um die Forderung der Entsagung und Selbstverleugnung gegen den Andrang der Selbstsucht und der Sinnlichkeit entschieden durchzusetzen; aber das Christenthum fordert es, und es **muß** geschehen. Die Heiligen sind hierin mit ihrem Beispiele vorangegangen. Ihr ganzes Leben war und ist eine fortlaufende Kette von Entsagung und Selbstverleugnung, und gerade dadurch, daß sie diese große That durchgeführt, sind sie zu Heiligen geworden, und nur wer gleich ihnen diese That auf sich nimmt und durchführt, kann sagen, daß er im Geiste des Christenthums und nach seiner Forderung lebt und wirkt. So ist das Christenthum auch in dieser Richtung wahrhaft die Religion der That. Der Weltgeist weist den Menschen auf die Selbstsucht an. Er hält jede Entsagung in einem höheren Interesse für eitel Unvernunft, weil er eben an solche höhere Interessen nicht glaubt. Nur das irdische und sinnliche Interesse soll für den Menschen maßgebend sein; am Nutzen und nur am Nutzen soll Alles gemessen werden. Damit unterbindet

1) Matth. 16, 24.

er aber die Wurzeln aller energischen menschlichen Willensthat. Denn zur Befriedigung der Selbstsucht gehört in der That kein kräftiger Aufschwung des Willens; der Wille darf sich nur der Begierde lassen, er darf nur macht- und thatlos dem Zuge oder der Gewalt derselben folgen, und Alles ist geschehen. Führt sie ihn zum Ziele, dann ist es gut, wenn nicht, dann überläßt sie ihn eben der Schwäche der Verzagung und Verzweiflung, wenn nicht am Mißlingen die Begierde auf's Neue sich entflammt, und mit ihrer Wucht den Willen auf's Neue mit sich fortreißt, oder aber eine andere Begierde sie in diesem Werke ablöst. Zu einer wahren sittlichen That, zu einer kräftigen Anspannung aller Sehnen des Willens in der Richtung auf das Gute fordert der Weltgeist den Menschen nicht auf, und kann ihn nicht auffordern, weil die Selbstsucht, die er dem Menschen als Herrscherin in's Herz setzt, eine solche nicht duldet und nicht dulden kann.

b) Das Christenthum fordert für's Zweite die That, weil es die Tugend fordert. „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist[1])!" — mit dieser kategorischen Mahnung tritt das Christenthum an den Menschen heran. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen aber ist begründet in der Tugend. Denn nicht die einzelne sittliche That ist es schon, die den Menschen in sittlicher Beziehung vollkommen macht; dieses wird er erst dann, wenn er eine constante, entschiedene Willensrichtung auf das Gute, einen Habitus bene agendi sich angeeignet hat, — und das ist eben die Tugend. Indem also das Christenthum sittliche Vollkommenheit vom Menschen fordert, fordert sie ihn damit eo ipso zur Tugend, zum Streben nach Tugend auf. Ohne die Tugend ist der Mensch in den Augen des Christenthums Nichts; erst die Tugend verleiht ihm jene hohe sittliche Würde, zu welcher ihn das Christenthum erziehen will. Die Tugend ist jenes große Interesse, das alle menschlichen Interessen hienieden überwiegt, und das daher auch der Mensch über alle anderen Interessen seines Lebens setzen muß. Aber die Tugend ist nur zu erringen durch beständige Uebung des Guten und durch beständigen Kampf gegen das Böse. Die Tugend ist nicht ein Gut, das dem Menschen von selbst in den Schoß fällt;

1) Matth. 5, 48.

sie muß erkämpft werden, und zwar erkämpft in einem schweren und unausgesetzten Kampfe, der die ganze Willenskraft und Willensthat des Menschen in Anspruch nimmt. Tausendgestaltig naht sich dem Menschen die Lockung des Bösen, unter dem Scheine des Guten sogar sucht es sich einzudrängen in seine Seele, um die Keime des Guten in ihm zu ersticken, und den Samen des Verderbens ihm einzupflanzen; alle Mächte der Selbstsucht, des Eigenwillens, der Sinnlichkeit bietet der Geist der Welt zu Bundesgenossen auf, um die Seele des Menschen zu erobern, und sie seiner Herrschaft zu unterwerfen. Da bedarf es aller Anstrengung des menschlichen Willens, um über alle diese Angriffe zu siegen, und die Tugend zu erringen. Und selbst dann, wenn der Mensch einmal in die Bahn der Tugend eingetreten ist, darf er die Hände nicht in den Schoß legen. Die Tugend ist wesentlich fortschreitend; sowie sie nicht mehr fortschreitet, ist es um sie geschehen. Ein Stillstand in der Tugend ist gleichbedeutend mit Rückschritt, mit Rückschritt zum Untergang. Daher ist die Verpflichtung zur Tugend gleichbedeutend mit Verpflichtung zu beständigem Ringen, zu beständigem Kampfe, zu nie ermüdender, rastloser Thätigkeit in der Richtung zum Guten. Allerdings wird in übernatürlichem Gebiete die Tugend dem Menschen von Gott eingegossen; aber wenn das Christenthum solche Eingießung der Tugend lehrt, so will es damit nicht sagen, daß mit dieser göttlichen Action ein für allemal Alles gethan sei. Wie der Mensch selbst überall mit der Gnade mitwirken muß, wenn sie ihre Wirkung haben soll, so auch hier. Der Mensch muß mit freiem Willen, mit freier That in die von Gott ihm eingegossene Tugend eingehen, und die Werke derselben üben; sowie er solches nicht thut, erstirbt auch die Tugend in ihm. Der Kampf für das Gute, der muthige, energische Kampf für dasselbe bleibt ihm also auch hier nicht erspart. Das Christenthum fordert denselben unbedingt, und nur unter der Bedingung, daß dieser Forderung Genüge gethan wird, ist wie in der natürlichen, so auch in der übernatürlichen Ordnung die sittliche Vollkommenheit und das fortgesetzte Wachsen in derselben ermöglicht; nur unter dieser Bedingung läßt sich das Wort des Heilandes verwirklichen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel voll-

kommen ist!" Ein anderer Weg zum Himmel ist nicht zu finden, als ein solcher, der mit den Dornen des Kampfes bestreut ist.

So fordert also das Christenthum auch insofern die That, als es die Tugend fordert. Für den Geist der Welt ist die Tugend ein unverständliches Wort; denn er ist nicht aus Gott, und wer nicht aus Gott ist, der begreift auch nicht, was Gottes ist. Die Welt spricht zwar viel von Tugend; aber sie weiß nicht, was sie damit will; höchstens deckt sie diesen Begriff mit dem äußeren Schein. Der moderne Materialismus macht ja gar kein Hehl daraus, daß es auf die innere Gesinnung und Willensrichtung des Menschen in sittlicher Beziehung gar nicht ankomme, wenn er nur die Conflicte mit den von der Gesellschaft aufgestellten gesetzlichen Normen äußerlich vermeide. Innerlich mag der Mensch ein Grab sittlicher Fäulniß sein, wenn er nur nach Außen in die conventionelle Sitte sich schickt und nicht mit groben Excessen gegen dieselbe öffentlich verstößt. Kann solches im Geheimen geschehen, so liegt daran nichts. Nur eine äußere „Tugendhaftigkeit" also ist es, die der im Materialismus versunkene Weltgeist fordert; der äußere Schein reicht aus; die innere Vervollkommnung im Geiste der Sittlichkeit fordert er nicht; sie gilt ihm im Gegentheil als etwas völlig Unberechtigtes, Lächerliches, als eine auf menschlichem Irrwahn beruhende Selbstqual. Zu jener äußeren „Tugendhaftigkeit" bedarf es aber keiner Anstrengung der Willenskraft, keiner energischen That, keines muthig und tapfer geführten Kampfes; da bedarf es nur der schlauen Berechnung, um sein Verhalten überall so einzurichten, daß der äußere Schein gewahrt werde. Während also das Christenthum im Interesse der Tugend zu kräftiger und energischer Willensthat herausfordert, ist dagegen der Weltgeist dazu angethan, die Willenskraft des Menschen abzustumpfen, sie vollständig brach zu legen, und den Stachel zu beseitigen, der den Willen des Menschen zum Höchsten anspornt.

c) Das Christenthum fordert endlich die That dadurch, daß es das Gesetz der Sittlichkeit mit den evangelischen Räthen krönt. — Zur sittlichen Vollkommenheit überhaupt sind allerdings alle Menschen berufen; jeder Mensch soll in dem Stande und in

dem Berufe, in welchen ihn Gottes Vorsehung gesetzt, nach der jenem Stande und jenem Berufe entsprechenden sittlichen Vollkommenheit streben. Aber es gibt auserwählte Seelen, die Gott zu einer noch höheren, das gewöhnliche Maß übersteigenden sittlichen Vollkommenheit zu berufen sich würdigt, und diesen ist denn im Interesse jener höheren Vollkommenheit vom Christenthum der Rath gegeben, auf zeitlichen Besitz, auf die Freuden der Familie und auf den Genuß persönlicher Freiheit zu verzichten, und in Armuth, Jungfräulichkeit und Gehorsam gegen einen geistlichen Obern Gott zu dienen. Sie sollen sich ganz und gar los machen von allem Irdischen, um durch gar nichts mehr gehindert zu sein, an ihrer eigenen Vervollkommnung im Geiste des Christenthums zu arbeiten. Ihnen fällt daher jene höhere Ascese zu, die in der Welt nicht geübt werden kann, weil die Thätigkeit der in der Welt lebenden Menschen von den Arbeiten ihres Berufes und von den socialen Pflichten zu sehr in Anspruch genommen ist, als daß sie den Uebungen jener Ascese sich rückhaltslos und mit ganzer Seele hingeben könnten. Aber wenn schon das Streben nach Tugend und sittlicher Vollkommenheit überhaupt die ganze Thatkraft des Willens herausfordert, so wird diese noch in weit höherem Maße in Anspruch genommen, wenn es sich darum handelt, durch Befolgung der evangelischen Räthe die höchste Stufe christlicher Vollkommenheit zu erklimmen. Es gehört ein Heroismus des Willens dazu, auf allen äußeren Besitz zu verzichten, und selbst den Wunsch nach solchem dem Herzen zu versagen; es gehört derselbe Heroismus dazu, für alle Zeit seines Lebens mit keuschem Leibe Gott zu dienen, und allen Gelüsten der Sinnlichkeit einen unerbittlichen und unausgesetzten Krieg zu erklären; es ist das höchste Maß der Selbstverleugnung nothwendig, um der freien Verfügung über sich selbst und über seine Thätigkeit zu entsagen, und seinen Willen ganz dem Willen eines Anderen unterzuordnen. Und wie tief einschneidend ist jene höhere Ascese, in welche Derjenige eintritt, der den evangelischen Räthen sich geweiht hat! Wenn man bedenkt, wie sehr den Menschen das Gewicht seiner sinnlichen Natur nach Unten zieht, wie schwer es ihm im Allgemeinen fällt, Geist und Herz vom Sinnlichen und Irdischen loszuschälen, und sie auf das Himm-

lische, auf das Göttliche zu richten, so wird man einigermaßen bemessen können, welch energischer Aufschwung des Willens nothwendig ist, um Geist und Herz in der höheren Ascese ganz vom Irdischen zu trennen, und sie vollkommen in das Himmlische, in das Göttliche zu versenken. Im Interesse der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die durch Befolgung der evangelischen Räthe bedingt ist, fordert also das Christenthum noch eine weit größere und stärkere Willensthat, als im Interesse der Tugend überhaupt, wie es solche allen Menschen zur Pflicht macht. Von Dem, der sich diesem Berufe geweiht hat, fordert es eine Energie und Elasticität des Willens, die Alles vor sich niederwirft, was als Hinderniß im Streben nach dem Höchsten sich ihr in den Weg wirft. Nirgends zeigt sich in eclatanterer Weise, daß das Christenthum die ganze That des Willens fordert und in Anspruch nimmt; nirgends tritt es aber auch so klar und augenfällig hervor, daß das Christenthum in Wahrheit die Religion der That ist.

III.

Das Christenthum ist endlich die Religion der That, weil es die That heiligt.

Es reicht nicht hin, die That blos zu ermöglichen und sie zu fordern; die That muß durch das Christenthum auch geheiligt werden, wenn letzteres mit voller Wahrheit als Religion der That bezeichnet werden soll. Und das Christenthum erfüllt auch diese Bedingung in einer Weise, wie solches vollkommener nicht geschehen könnte. Das Christenthum heiligt nämlich die That

1. dadurch, daß sie selbe durch die heiligmachende Gnade, die es dem Menschen eingießt, insofern diese aus dem Mittelpunkte der Seele heraus in den Willen und in all dessen Thätigkeit sich ergießt, in die übernatürliche Ordnung erhebt und sie in Beziehung setzt zum übernatürlichen Endziele des Menschen. An sich steht der Mensch blos in der natürlichen Ordnung, die in der natürlichen Endbestimmung des Menschen ausläuft; durch die heiligmachende Gnade aber, die aus dem Opfer der Erlösung ausfließt, wird er in die übernatürliche Ordnung übergesetzt, die

ihm die ewige Glückseligkeit in der Anschauung Gottes als Endziel in Aussicht stellt. Ist aber der Mensch einmal in die übernatürliche Ordnung übergesetzt, dann muß auch sein ganzes Thun und Wirken diesen übernatürlichen Charakter theilen. Denn da er durch dasselbe seinem übernatürlichen Endziele entgegenstreben soll, so muß es im Verhältnisse zu diesem stehen; und dieses findet nur unter der Bedingung statt, daß es gleichfalls übernatürlichen Charakters ist. Und diesen übernatürlichen Charakter erhält es eben durch dieselbe heiligmachende Gnade, insofern sie von der Substanz der Seele aus in deren Potenzen sich ergießt, und in diesen die übernatürlichen Tugenden wirkt. Die heiligmachende Gnade heiligt nicht blos den Menschen selbst, sondern auch seine That, indem sie dieselbe zu einer übernatürlichen, „heiligen" That macht. Es ist ein erhebender Gedanke für den Menschen, zu wissen, daß sein Wollen und Thun, wenn es im christlichen Geiste geschieht, einen Charakter und eine Bedeutung hat, wie sie selbst der Engel seinem Wollen und Thun nicht vindiciren könnte, falls er nicht gleichfalls in die übernatürliche Ordnung gestellt wäre. Das Christenthum verleiht dem Menschen den Geist Christi, und wenn er aus diesem Geiste heraus wirkt, ist seine Willensthat nicht blos seine eigene, sie ist auch die That Christi, der durch seinen Geist in ihm wohnt und wirkt. Und eben, weil sie dieses ist, ist sie „heilige" That; denn sie nimmt Theil an der Heiligkeit Dessen, der sie in und mit dem Menschen wirkt. Durch die Taufe ist der Mensch der Sünde abgestorben; er ist aber auch auferstanden zu einem neuen Leben, zu einem Leben der Gerechtigkeit und der Heiligkeit. »Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus«[1]). Das Leben aber bethätigt und offenbart sich in der Thätigkeit — beim Menschen im Wollen und Handeln. Das neue Leben in und aus Christo ist also zugleich ein neues Wollen und Handeln in und aus Christo, d. i. ein Wollen und Handeln, auf welchem der Charakter der Heiligkeit und Gerechtig-

1) Rom. 6, 4.

keit ruht. Denn: »Quicunque baptizati estis in Christo, Christum induistis«[1]). Wer getauft ist, ist eingegangen in Christum, ist ein Glied seines mystischen Leibes geworden; somit fließt Christi Leben auch in ihn über und verleiht all seinem Handeln den übernatürlichen Charakter, der im Geiste Christi gründet.

2. Das Christenthum heiligt für's Zweite die That dadurch, daß es ihr die Signatur des Opfers aufprägt. Das ganze Leben des Christen muß sich, wie wir gesehen haben, zu einem Opferleben gestalten, wenn es seiner Idee und seiner Bestimmung entsprechen soll. Aber soll dieser Forderung des Christenthums Genüge geschehen, dann muß das Leben des Menschen in das Leben Christi eingefügt werden, damit es aus demselben jenen Charakter schöpfe, der es zu einem Opferleben in Christo macht. Und diese Einfügung muß wiederum durch das Christenthum selbst bewerkstelligt werden, weil der Mensch aus eigener Kraft sich nicht in den Stand der Erlösung und des neuen Lebens, das aus derselben fließt, übersetzen kann. Das Christenthum hat denn dies auch in der That bewerkstelligt, und es ist wiederum die heiligmachende Gnade, die das lebendige Band bildet, wodurch das Leben des Menschen mit dem Opferleben Christi zusammenhängt, und aus ihm den Opfer-Charakter schöpft. Durch die heiligmachende Gnade, wie sie der Geist Christi im Menschen wirkt, wird wie das Leben Christi überhaupt, so in näherer Bestimmung auch dessen Opferleben in den Menschen herübergeleitet, und dadurch erhält denn nun alles Thun und Lassen des Menschen die Signatur des Opfers. Wie daher das Opfer in erster Linie die Anerkennung, Verherrlichung und Lobpreisung Gottes zum Zwecke hat, so wird auch jede Willensthat des Menschen, insofern sie die Signatur des Opfers erhält, auf dieses Ziel hingerichtet. Jede Willensthat des Menschen, jedes Werk, das er vollbringt, gereicht, wenn es im christlichen Geiste und in gottgefälliger Absicht geschieht, zur größeren Ehre Gottes, ist ein Theil jenes Cultus, den wir Gott schulden. Und wie das Opfer in zweiter Linie auf die Entsündigung und Hei-

1) Gal. 3, 27.

ligung des Menschen abzielt, so ist auch jede Willensthat des Menschen, insofern sie im Geiste des Opfers vollbracht wird, heiligend — heiligend für deren Urheber selbst, insofern sie ihn im Guten befestigt und die Macht der Versuchung zum Bösen über ihn schwächt, heiligend für Andere, weil und insofern der Segen der guten That vermöge der Lebensgemeinschaft aller Christen in Christo auch ihnen in irgend einer Weise zu Gute kommt. So wird das Wollen und Thun des Menschen gleichförmig gemacht mit dem Wollen und Thun des Erlösers, und in gewissem Sinne auf gleiche Linie mit demselben gestellt. Wie das Leben Christi ein fortwährendes Opfer war, und all sein Thun und Lassen diesen Opfercharakter in sich trug, so wird durch das Christenthum auch allem Thun und Lassen des Menschen dieser Opfercharakter aufgedrückt, und bestätigt sich so in noch höherem Grade das Wort des Apostels: »Quicunque baptizati estis in Christo, Christum induistis«. Aus der Lebensgemeinschaft mit Christo schöpfen wir jenen Samen des Lebens, der seine Frucht bringt im Opfer, insofern er nämlich unserer Willensthat die Signatur des Opfers aufprägt, und ihr so jene höhere Weihe gibt, die sie Gott wahrhaft wohlgefällig macht.

3. Das Christenthum heiligt endlich die That dadurch, daß sie selbe verdienstlich macht für das ewige Leben. — Die Erlösung des Menschengeschlechtes ist wesentlich bedingt durch das Verdienst Christi. Das ganze Leben, Leiden und Sterben des Herrn war Ein großes Verdienst. Alles, was er hienieden that, alle Handlungen, welche er während seiner irdischen Laufbahn vollbrachte; aber auch Alles was er litt und duldete bis zu dem Augenblicke, wo er „sein Haupt neigte und starb", dieser sein Tod selbst — Alles war nur ein Glied in der großen Kette des Verdienstes, das er hienieden in's Werk setzte. Und nach einer zweifachen Richtung hin erstreckte sich dieses Verdienst. Für sich selbst verdiente er seine Auferstehung und Verherrlichung, für uns dagegen verdiente er die Gnade der Erlösung und des Heils. Nun aber werden wir durch die heiligmachende Gnade Glieder seines mystischen Leibes, und treten recht eigentlich in das Leben Christi ein. Wie also durch diese Lebensgemeinschaft mit Christo in der heiligmachenden Gnade unsere Willensthat in

die übernatürliche Ordnung übergesetzt und mit der Signatur des Opfers ausgestattet wird: so schöpft sie aus derselben auch den Charakter der Verdienstlichkeit. Demnach sind alle unsere sittlichen Werke, wenn sie im Geiste Christi vollzogen werden, verdienstlich vor Gott, — verdienstlich in der Richtung auf unser ewiges Heil. Wenn wir daher die volle Kraft unseres Willens einsetzen, um die Forderungen der Sittlichkeit gegen die Neigungen und Leidenschaften unseres Herzens durchzusetzen, so können wir solches in dem Bewußtsein thun, daß diese sittliche Anstrengung für uns nicht nutzlos sei, sondern daß an selbe ein hohes Verdienst vor Gott sich knüpfe. Wir verdienen dadurch das göttliche Wohlgefallen, einen immer reicher sich gestaltenden Schatz der Gnade, und ein in demselben Verhältnisse wachsendes Maß der Herrlichkeit und Glückseligkeit im jenseitigen Leben. Ja selbst auf den Nebenmenschen leitet sich dieses unser Verdienst hinüber, indem vermöge der Lebensgemeinschaft, in welcher wir alle miteinander in Christo stehen, das Verdienst des Einen auch auf die Anderen überfließt. Nicht einmal jene unserer Mitmenschen, die bereits hinübergegangen sind in das Jenseits, aber noch eine Schuld, die durch zeitliche Strafe zu sühnen ist, mit sich hinübergenommen haben in das jenseitige Leben, sind hievon ausgeschlossen. Das Verdienst unserer Gebete, unserer Tugendübungen, unserer guten Werke kommt auch ihnen zu Gute, wenn wir Gott darum bitten, daß er es ihnen zuwenden möge. So ergibt sich eine wahre Gütergemeinschaft in Rücksicht auf das Verdienst, das die Einzelnen durch ihre Willensthat im Geiste Christi sich erwerben. Wie großartig und erhebend ist diese Lehre von der Verdienstlichkeit unserer Willensthat! Während seines ganzen Lebens hat der Mensch die Last und Hitze des Tages zu tragen; er hat nicht blos den sittlichen Kampf durchzukämpfen, der einen ununterbrochenen Aufwand aller seiner sittlichen Kraft fordert; er hat auch die Mühen, Beschwerden und Leiden dieses Lebens zu tragen; er ist Tag für Tag in das Joch der Arbeit gespannt, um der Sorge für seine und der Seinigen irdische Existenz zu genügen. Aber wie sollte er sich dadurch schrecken lassen! Es leuchtet ihm ja überall der Gedanke vor, daß keine Anstrengung seines Willens, keine an sich noch so geringfügige That, die er

vollbringt, nutzlos sei für ihn, daß an alle das Verdienst sich knüpft für sein ewiges und zeitliches Heil. Und doch, so erhebend dieser Gedanke für ihn ist, so wenig kann er ihn mit unberechtigtem Stolz erfüllen; denn er weiß zugleich, daß diese Verdienstlichkeit seiner Willensthat nicht anhaftet in Kraft ihres eigenen Werthes, sondern nur in Kraft des Verdienstes Christi, das auf selbe überfließt. Wie niederdrückend dagegen gestaltet sich das Loos des Menschen, wenn nicht der Geist des Christenthums, sondern der Geist der Welt in ihm waltet! Da ist der Mensch gleichfalls dazu verurtheilt, die Last des Lebens zu tragen, da muß er gleichfalls von Tag zu Tag sich abmühen, um den Bedürfnissen des Lebens zu genügen; aber da leuchtet nicht derselbe Gedanke der Verdienstlichkeit jeder Willensthat für ein höheres Leben in diese Nacht hinein. Da ist der ganze Nutzen, den die menschliche Willensthat gewährt, auf diese Zeitlichkeit beschränkt, nur auf das irdische Interesse gerichtet. Und wie oft erreicht der Mensch mit seinem Thun dieses Ziel nicht, wie oft kann er mit aller Anstrengung sein zeitliches Interesse nicht in der Weise fördern, wie er es wünscht! Da müht sich also der Mensch umsonst ab; nur für die kurze Spanne Zeit seines irdischen Lebens hat sein Mühen einen Werth; der Tod schneidet Alles ab. Und selbst für diese kurze Zeit vermag er gar oft sich Das nicht zu verschaffen, worauf sein Mühen hingerichtet ist. Das ist ein trostloses, niederdrückendes Bewußtsein; nur Stumpfsinn oder sorgloser Leichtsinn vermag den Menschen zu hindern, daß er nicht über diesem Gedanken alle Freudigkeit des Lebens verliert; nur die Selbstsucht kann einigermaßen verhindern, daß der Mensch der Anstrengung des Willens nicht gänzlich entsagt, und in thatloser Gleichgiltigkeit die Geschicke des Lebens über sich ergehen läßt.

So haben wir denn bewiesen, daß das Christenthum in Wahrheit die Religion der Vernunft, die Religion des Herzens, und die Religion des Willens, der That sei. Wer dem Gange unserer Beweisführung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird dies nimmer in Abrede stellen können. Vernunft, Herz und Wille sind aber die Wurzeln alles menschlichen Lebens; eine Religion also, die Vernunft, Herz und Wille in gleicher Weise

befriedigt, allen ihren Bedürfnissen genügt und ihnen ihre ganze Vollkommenheit gewährt, muß sicher als eine wahrhaft menschliche Religion bezeichnet werden, als eine Religion, welche der menschlichen Natur vollkommen entspricht, und für dieselbe, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, gemacht ist. Die menschliche Natur ist aber in allen menschlichen Individuen, mögen sie was immer für einer Race oder Nationalität angehören, mögen sie auf diesem oder auf jenem Theile der Erde wohnen, mögen sie größere oder geringere Anlagen besitzen, eine und dieselbe. Folglich ist das Christenthum die Religion aller Menschen, nicht blos vermöge göttlicher Anordnung, sondern auch nach ihrer eigenen natürlichen Beschaffenheit. Es zeugt von gänzlichem Mißverständniß des Christenthums, wenn man seinen allgemein menschlichen Charakter leugnet, und dasselbe zu einer beschränkten Nationalreligion herabsetzen will. Nimmermehr wird es gelingen, auch nur einen Schatten von Beweis hiefür zu erbringen; es ist eine willkürliche, aus bloßem Vorurtheil entspringende Behauptung. Der allgemein menschliche Charakter des Christenthums ist unbestreitbar. Darum ist denn das Christenthum auch für alle Menschen ohne Ausnahme eine, oder vielmehr die bildende Macht. Es läßt sich keine Nationalität, keine Menschenrace aufzeigen, die durch das Christenthum nicht gebildet und zur Cultur und Civilisation gebracht werden könnte. Wo immer das Christenthum hindringt, wächst unter seinem Einflusse der Segen der Bildung und der Cultur hervor. Das ist eine Thatsache, die Niemand in Abrede stellen kann. Möge ein Mensch oder eine Menschenrace auf einer noch so tiefen Stufe stehen, möge deren Uncultur und Wildheit noch so groß und abschreckend sein: das Christenthum verzweifelt nie daran, solche Menschen aus ihrer Wildheit herauszuführen zu können zur Cultur und Gesittung; es legt muthig und frisch Hand an's Werk, und das Werk gelingt, gelingt allerdings vielfach unter schweren Opfern und Anstrengungen, gelingt aber nicht selten in einer Weise, die den unbefangenen Beobachter in Staunen setzt. Wir erinnern unter vielen Beispielen nur an Paraguay. Der allgemein menschliche Charakter, der dem Christenthum wesentlich ist, ermöglicht solches; und die göttliche Kraft, die in ihm waltet, vollbringt es. Unter

den Beweisen der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ist dies nicht der geringste. Keine Religion kann sich wie in jeder anderen, so auch in dieser Richtung mit dem Christenthum messen; denn die griechisch römische Cultur, auf die man sich etwa berufen möchte, war nicht das Werk der Religion, sondern entwickelte sich ohne dieselbe und im Widerspruche mit derselben. Der Weltgeist aber, der das Christenthum leugnet, hat nie und nirgends vermocht, ein rohes, verwildertes Volk zur Cultur und Gesittung zu führen; ihm bleibt kein anderes Mittel übrig, als ein solches Volk auszurotten, um seiner Bildung und Cultur Bahn zu machen. Die Ureinwohner Amerika's hat er theils durch Ansteckung mit seinen Lastern, theils durch rohe Gewalt dahin gebracht, daß sie bald ganz von der Erde verschwunden sein werden. Nur das Christenthum besitzt jene Macht, welche aufbaut, nicht zerstört, nur das Christenthum vermag alle Völker zu erziehen zum ewigen Heile und zum zeitlichen Glücke; denn das Christenthum, und das Christenthum allein ist die Religion der Vernunft, die Religion des Herzens, die Religion des Willens, der That; das Christenthum, und das Christenthum allein hat einen allgemein menschlichen Charakter und ist daher für alle Menschen. »Euntes docete *omnes* gentes«[1])! »Venit (enim) filius hominis quaerere et salvum facere, quodcunque perierat«[2]). —

1) Matth. 28, 19. — 2) Luc. 19, 10.

Zweite Studie.

Das Christenthum und der Fortschritt.

Es ist eine merkwürdige, aber durch die Geschichte aller Jahrhunderte bestätigte Thatsache, daß der Unglaube, der Abfall vom Christenthum nirgends neue Ideen in die Welt gebracht, sich vielmehr in der gedachten Beziehung überall als gänzlich steril erwiesen hat. Es kann auch nicht anders sein. Wer einmal aus dem Lichtkreise des Christenthums hinaustritt, der tritt eo ipso in die Region der Finsterniß ein, wo er nichts mehr von der höheren Wahrheit sieht; sein geistiges Auge erblindet, und so kann ihm keine Erfindungskraft in Bezug auf höhere Ideen mehr beiwohnen. Dafür hat aber der Unglaube von jeher eine andere Taktik befolgt. Er hat die großen Ideen, welche das Christenthum in die Welt gebracht hat, als *sein* Eigenthum usurpirt, hat sie zuerst in ihr Gegentheil verkehrt, und dann als *seine* Erfindung proclamirt. Und indem er sie als *sein* Erzeugniß auf seine Fahne schrieb, und mit der ihm eigenen rücksichtslosen Effronterie sich rühmte, daß *er* es sei, der die Welt mit jenen Ideen beglückt habe, hat er stets viele unbefangene Gemüther, viele mit der ganzen Sachlage weniger vertraute Geister getäuscht, und sie in seine Umstrickung hineingezogen. Und doch ist es nichts als gemeiner Raub, den er am Christenthum begangen, nichts als freche Lüge, womit er die Gemüther zu täuschen sucht. Es genügt daher auch nicht, den Irrthum, den Unglauben, den Abfall vom Christenthum zu beklagen und zu bekämpfen; es ist vielmehr vor Allem nothwendig, daß ihm jene großen Ideen, die er dem Christenthum geraubt und zur Lüge verkehrt hat, wieder *entrissen*, in ihrer wahren Be-

deutung wieder hergestellt, und dem Christenthum, dem sie wesentlich angehören, wieder vindicirt werden. Wir dürfen es nicht dulden, daß der Unglaube sich mit fremden Federn schmücke, wir dürfen es nicht dulden, daß er die großen Ideen des Christenthums in's Gegentheil verkehre und dann für seinen Zweck gebrauche; wir müssen sie zurückerobern für das Christenthum; wir müssen sie wieder zurückverpflanzen auf jenen Boden, auf welchem sie ursprünglich aufgesproßt sind, und auf welchem allein sie auch gedeihen und ihre segensreichen Früchte für die Welt tragen können. So lange dieses unterbleibt, ist die Vertheidigung des Christenthums gegen seine Feinde nur eine halbe; erst dann wird sie mit ganzem Erfolge geführt werden können, wenn auch dieser Aufgabe genügt wird.

Zu diesen Ideen, welche der Unglaube unserer Zeit dem Christenthum geraubt und in ihr Gegentheil verkehrt hat, gehört auch die Idee des Fortschrittes. Als im vorigen Jahrhunderte der Unglaube unter der gleißenden Larve der Philosophie den Sturmlauf gegen Christenthum und Kirche in's Werk setzte: da waren es die gleichfalls dem Christenthum geraubten drei großen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die er, zur Lüge verunstaltet, auf seine Fahne schrieb, um unter dieser Fahne gegen Alles, was der Menschheit bisher heilig gewesen, anzukämpfen. Der Kampf hatte Erfolg, und welchen Erfolg! Schauerlich erschallte in der französischen Revolution der in's Dämonische verkehrte Ruf: „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit!" über ein Meer von Blut und Thränen, über einen Abgrund von Gottlosigkeit, Mordlust und Tyrannei dahin! Heut zu Tage ist es vorzugsweise der Ruf: „Fortschritt", welcher als Parole durch die Reihen des ungläubigen Liberalismus dahinschallt; es ist der „Fortschritt", welcher als Sturmbock zur Niederlegung der Mauern der Kirche dienen soll; es ist der „Fortschritt", dessen der Liberalismus sich rühmt, während er dem Christenthum und seinem Träger, der Kirche, den Vorwurf der Stagnation und des Rückschrittes zuschleudert. Und doch gehört diese Idee des „Fortschrittes" wesentlich dem Christenthum an; doch hat das Christenthum allein den Fortschritt und die Segnungen desselben in die Welt gebracht;

doch garantirt das Christenthum allein diesen Fortschritt, und sogar die Idee desselben müßte in dem Augenblicke aus der Welt verschwinden, wo das Christenthum die Welt verlassen würde. Man darf nicht aufhören, es laut zu sagen, und mit aller Entschiedenheit zu betonen: der Fortschritt gehört wesentlich dem Christenthume an, das Christenthum ist die Religion des Fortschrittes; dieser ist vom Christenthum untrennbar. Wir wollen dies im Folgenden nachweisen.

I.

1. Was ist denn „Fortschritt“? — Soll das Wort „Fortschritt“ einen Sinn haben, so ist offenbar ein Ziel vorausgesetzt, auf welches der Fortschritt abzielt, welches durch unaufhörliches Fortschreiten auf einem bestimmten Wege erreicht werden soll. Und dieses Ziel muß ein positives sein, d. h. es muß durch den Fortschritt wirklich etwas Positives, — ein positives Gut — erreicht werden: denn wäre der Fortschritt nicht auf etwas Positives, nicht auf ein positives Gut hingerichtet, sondern auf das Gegentheil, so könnte man ihn vernünftigerweise gar nicht mehr „Fortschritt“ nennen; er wäre vielmehr ein Rückschritt vom Guten, eine Entfernung von dem, was der Mensch anstreben soll. Jenes positive Ziel ferner, auf welches der Fortschritt hingerichtet ist, muß der menschlichen Natur congruent, es muß von der menschlichen Natur selbst gefordert sein; denn nur unter dieser Bedingung wird der Fortschritt als ein des Menschen würdiger sich darstellen; nur unter dieser Bedingung wird er im Einklang stehen mit der Aufgabe, die der Mensch hienieden zu lösen hat. Das Ziel der Entwickelung der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft ist aber die Vollkommenheit, und ebenso ist es die Aufgabe des Menschen und des menschlichen Geschlechtes hienieden, nach Vollkommenheit zu streben. Folglich muß auch der Fortschritt, wenn anders dieses Wort einen Sinn haben soll, auf die Vollkommenheit hingerichtet sein. Einen anderen Fortschritt, als einen Fortschritt zum Vollkommenen, kann es nicht geben; sowie das Wort „Fortschritt“ angewendet wird auf eine Bewegung, die ihr Ziel nicht in der Vollkommenheit hat, liegt ein heilloser Mißbrauch jenes Begriffes vor, und da gilt das Wort

unseres großen Pius: „Man muß den Worten ihre Bedeutung wiedergeben.“ Somit bestimmt sich der Begriff des „Fortschrittes“ dahin, daß derselbe besteht in einer stetig fortgesetzten Bewegung zur Vollkommenheit, in einer immer größeren Annäherung an das Vollkommene, um endlich die höchste Vollkommenheit als letztes Ziel zu erreichen.

2. Dreifach aber ist die Vollkommenheit, welche das Menschengeschlecht hienieden anstreben kann und anstreben soll: die intellectuelle, die sittliche und die sociale Vollkommenheit. Die intellectuelle Vollkommenheit besteht in der möglichst ausgebreiteten und möglichst tiefen Erkenntniß der Wahrheit; denn die Erkenntniß der Wahrheit ist es, welche den Verstand vervollkommnet, und je tiefer und ausgebreiteter daher diese Erkenntniß wird, desto mehr steigert sich die Vollkommenheit des Menschen und des menschlichen Geschlechtes in intellectueller Beziehung. Es ist das allerdings nur ein Schatten jener hohen intellectuellen Vollkommenheit, welche des Menschen im jenseitigen Leben wartet, wo ihm die unmittelbare Anschauung Gottes und der Wahrheit in Gott zu Theil werden wird; aber immerhin ist sie die irdische Vorbereitung zu jener himmlischen Vollkommenheit, und soll zugleich die Sehnsucht des Menschen nach jener himmlischen Vollendung seiner Erkenntniß steigern. — Die sittliche Vollkommenheit dagegen besteht darin, daß der Mensch seinen Willen dem göttlichen Gesetze in jeder Beziehung conform macht, also seinen Eigenwillen verleugnet, und in all' seinem Thun und Lassen nur den göttlichen Willen zum Ausdruck zu bringen sucht. Diese Conformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen macht das Wesen der Tugend aus, und darum können wir auch sagen, die sittliche Vollkommenheit des Menschen bestehe in der Tugend. Je tugendhafter also ein Mensch ist, oder mit anderen Worten, je mehr er seinen Willen dem göttlichen Willen conform macht, um so sittlich vollkommener ist er, und je mehr im Menschengeschlechte die Tugend herrschend wird, je ausgebreiteter die Tendenz zum Durchbruch gelangt, für alles Thun und Lassen das göttliche Gesetz und nur dieses, als Norm gelten zu lassen, um so höher steht die sittliche Vollkommenheit des Menschengeschlechtes. — Die sociale Vollkommenheit endlich besteht in der

gesunden Entwickelung der socialen Ordnung und der socialen Verhältnisse, wie selbe der Natur der Societät und den in derselben angelegten natürlichen Entwickelungsgesetzen conform und dadurch gefordert ist. Die menschliche Societät ist in höchster Instanz ein Werk Gottes; sowohl ihrer Natur, als auch ihrem natürlichen Entwickelungsprocesse nach ist sie in der göttlichen Idee präformirt, und demgemäß sind auch die Gesetze ihrer Entwickelung von Gott in ihrer Natur angelegt worden. Tritt daher die Societät in eine gesunde Entwickelung nach der Norm dieser Gesetze ein, dann erhebt sie sich zur vollen Conformität mit der göttlichen Idee: — und darin besteht die ihr entsprechende Vollkommenheit. Und diese sociale Vollkommenheit ist dann zugleich die Grundbedingung der socialen Wohlfahrt; letztere ist in der ersteren bereits eingeschlossen und gegeben. Denn die Vollkommenheit eines Wesens involvirt immer zugleich auch schon dessen wahres Wohl.

3. Je nach dieser dreifachen Vollkommenheit nun, auf welche das menschliche Geschlecht hingerichtet ist, gibt es auch einen dreifachen Fortschritt, nämlich den intellectuellen, sittlichen und socialen Fortschritt. Der intellectuelle Fortschritt ist der Fortschritt in der Erkenntniß, er besteht darin, daß der menschliche Geist sich zu einer immer ausgebreiteteren und tieferen Erkenntniß der Wahrheit auf allen Gebieten menschlicher Erkenntniß zu erheben strebt, und in diesem Streben nie ermüdet. Denn dadurch nähert er sich immer mehr dem Ziele der höchsten Vollkommenheit der Erkenntniß, wie und so weit sie hienieden möglich ist, an, und bereitet sich zugleich vor für jene übernatürliche Erhebung der Erkenntniß, wie sie ihm in der unmittelbaren Anschauung Gottes im jenseitigen Leben zu Theil werden wird. — Der sittliche Fortschritt ferner ist der Fortschritt in der Tugend; er besteht darin, daß die Menschen in ihren sittlichen Bestrebungen immer mehr dahin gelangen, den göttlichen Willen und das göttliche Gesetz in ihrem innern sowohl, als auch in ihrem äußern Leben als herrschendes und normgebendes Princip zum Ausdruck zu bringen, daß die gottentfremdete Selbstsucht immer mehr überwunden, und der Wille gottförmig gemacht wird. Denn gerade hierin liegt ja die stetige Annäherung an das Ziel der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die in der Heilig-

keit, d. i. in der vollkommenen Gottähnlichkeit gelegen ist. — Der sociale Fortschritt endlich ist der Fortschritt in der naturgemäßen socialen Entwickelung; er besteht darin, daß die sociale Ordnung in naturgemäßer Weise, d. h. nach den von Gott in der Natur der Societät angelegten Entwickelungsgesetzen immer weiter und immer vollkommener sich gestaltet und ausbildet, und so zu immer höherer und ausgebreiteterer Conformität mit der göttlichen Idee sich erhebt. Denn das ist ja auch hier die stetige Annäherung an das Höchste, was bekanntlich den Begriff des Fortschrittes ausmacht. Damit ist dann zugleich auch der Fortschritt zur höchsten socialen Wohlfahrt gegeben, weil, wie schon gesagt, die sociale Wohlfahrt mit der socialen Vollkommenheit untrennbar verbunden ist.

4. Das ist es also, was den wahren Inhalt jenes Begriffes ausmacht, den wir mit dem Worte „Fortschritt" bezeichnen. Soll dieses Wort überhaupt einen vernünftigen Sinn haben, so kann es nur in solcher Weise erklärt werden, hat aber dann auch seine volle Berechtigung. Der einzelne Mensch sowohl als auch das Menschengeschlecht ist zum Fortschritte in diesem Sinne bestimmt; es ist seine Aufgabe, in die Bahn dieses Fortschrittes einzutreten, und auf derselben unermüdet vorwärts zu gehen. Der menschliche Geist soll das Gebiet seiner Erkenntniß immer mehr zu erweitern und in die erkannte Wahrheit immer mehr sich zu vertiefen suchen, deswegen ist er ja nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit Erkenntnißkraft ausgerüstet. Die Wahrheit ist das »Bonum intellectus«, und wie daher der menschliche Geist überhaupt die Aufgabe hat, das Gute anzustreben, und dadurch sich zu vervollkommnen, so wird ihm auch dieses als Aufgabe obliegen, nach Erkenntniß der Wahrheit als dem Bonum intellectus zu streben, und in diesem Streben nie zu ermüden. Der Mensch soll ferner in sittlicher Beziehung immer vollkommener werden; er soll seine ganze Willenskraft einsetzen, um immer tugendhafter zu werden, und Eigenwille und Selbstsucht in seinem Innern immer mehr auszutilgen; denn nur unter dieser Bedingung kann er ja den Kampfpreis erringen, der im jenseitigen Leben als Lohn seiner wartet. Die menschliche Societät soll endlich zu immer vollkommenerer und reicherer Entwickelung

gelangen; es ist das Gottes Wille; denn er will ja, daß Alles, was er geschaffen, unter der Leitung seiner Vorsehung die Bahn seiner naturgemäßen Entwickelung einschlage, und dadurch die in ihm niedergelegte göttliche Idee nach dem ganzen Reichthum ihres Inhaltes zur Offenbarung bringe; er will, daß das Menschengeschlecht auch hienieden irdische Wohlfahrt sich erringe und darum den socialen Fortschritt anstrebe, weil jene an diesen gebunden ist. So ist jener dreifache Fortschritt, den wir oben ausgeschieden haben, für das Menschengeschlecht nicht blos eine ihm dargebotene Möglichkeit, sondern auch eine ihm gewordene Aufgabe. Und dieser Aufgabe soll die Menschheit sich entledigen mit Aufbietung aller ihrer Kraft, weil sie dadurch die Bestimmung erfüllt, die ihr der Schöpfer gegeben.

Dieses vorausgesetzt, kommen wir nun zu der von selbst sich ergebenden Frage: Wie verhält sich das Christenthum zu jenem dreifachen Fortschritte, in welchen das menschliche Geschlecht nach dem Willen Gottes einzutreten hat?

II.

Die Idee des Fortschrittes im genuinen Sinne dieses Wortes — so beantworten wir die gestellte Frage — ist mit dem Christenthum wesentlich und untrennbar verbunden; das Christenthum bedingt den Fortschritt, gibt den Impuls hiezu, und fordert zu demselben auf. Das Christenthum ist im eigentlichen Sinne die Quelle und das bewegende Princip alles wahren und ächten Fortschrittes, sowohl in intellectueller, als auch in sittlicher und socialer Beziehung. Der Beweis hiefür wird nicht schwer zu führen sein.

1. Das Christenthum ist in der Welt aufgetreten als Offenbarung der ewigen Wahrheit. In Folge des Sündenfalles ist das menschliche Geschlecht der Wahrheit mehr und mehr verlurstig gegangen, an die Stelle lichter Erkenntniß ist Unwissenheit und Irrthum getreten; „die Menschen hatten," wie der Apostel sagt, „obgleich sie Gott erkannt, ihn doch nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern waren eitel geworden in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz hatte sich verfinstert. Darum hatten sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem

Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen Thiere vertauscht; sie hatten die Wahrheit Gottes weggeworfen, und dafür die Lüge eingetauscht, und mehr das Geschöpf verehrt und angebetet, als den Schöpfer — gepriesen in Ewigkeit [1])." So war die Wahrheit dem menschlichen Geiste mehr und mehr abhanden gekommen, und selbst jene Wahrheiten, zu deren Erkenntniß die menschliche Vernunft für sich allein hinreicht, waren in der Erkenntniß der Menschen verdunkelt, oder ganz aus dem geistigen Gesichtskreise derselben verschwunden. Da ist denn das Christenthum gekommen, und hat von oben herab, vom „Vater der Lichter" dem Menschengeschlechte die verlorene Wahrheit wieder gebracht; es hat die Finsterniß der Unwissenheit und des Irrthums verscheucht, und die Sonne der Wahrheit über den Horizont des menschlichen Geistes wieder aufgehen lassen. Aber indem es die ewige Wahrheit wieder vom Himmel auf die Erde herabbrachte, und das menschliche Geschlecht in die Atmosphäre derselben hineinstellte, hat es zugleich das erstarrte Leben des menschlichen Geistes wieder erregt, und dessen volle Thätigkeit wieder wachgerufen. Die Offenbarung, die in Christo geschehen, sollte nicht blos ein Gnadengeschenk Gottes sein, sondern auch das Princip eines neuen geistigen Lebens im Schoße des Menschengeschlechtes werden. Die Menschen sollten sich nicht blos damit begnügen, die geoffenbarte Wahrheit aus den Händen des Fleisch gewordenen „Wortes" gläubig hinzunehmen; sie sollten sich auch bemühen, immer tiefer in den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit einzudringen, um die ganze Fülle desselben, so weit es nur immer einer beschränkten Erkenntnißkraft möglich ist, sich zur klaren Erkenntniß zu vermitteln. Der Glaube sollte zur Grundlage werden für die wissenschaftliche Einsicht in den reichen Inhalt der Offenbarung; diese sollte die Frucht sein, welche im Gebiete der Erkenntniß aus der Wurzel des Glaubens hervorsprossen sollte. Der reiche Schatz der geoffenbarten Wahrheit sollte vom menschlichen Geiste nach allen Seiten hin ausgebeutet werden. Er ist zwar unerschöpflich, und insbesondere sind es die Mysterien des Christenthums, welche der menschliche Geist nie vollkommen zu

1) Rom. 1, 21—25.

begreifen, zur vollkommenen wissenschaftlichen Einsicht zu erheben vermag; aber gerade diese Unerschöpflichkeit des Offenbarungsschatzes konnte und sollte für den menschlichen Geist zum Impuls werden, in der Hebung der Erkenntnißschätze, die in der christlichen Offenbarung liegen, nie zu ermüden, sondern immer wieder von Neuem seine Kraft anzuspannen, um aus dem tiefen und unerschöpflichen Schachte der christlichen Wahrheit, immer wieder neue Perlen heraufzuholen [1]).

Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, daß das Christenthum im Gebiete der Erkenntniß, so weit es sich vorerst um die höhere, ideale Wahrheit handelt, den Fortschritt nicht blos ermöglicht, sondern geradehin dazu auffordert, und den Impuls zu demselben gibt. Es ermöglicht den Fortschritt in der Erkenntniß, indem es als Offenbarung Gottes die Fülle der Wahrheit uns bringt; es fordert dazu auf und gibt den Impuls dazu, indem es dem menschlichen Geiste die Aufgabe setzt, immer tiefer in den Inhalt der gottgegebenen Wahrheit einzudringen und die Schätze derselben zu heben. So ist im Gebiete der höheren Erkenntniß der Fortschritt wesentlich mit dem Christenthume verknüpft, er geht aus ihm hervor, wie das Licht aus der Sonne, er entsprießt aus dem Glauben, wie die Frucht aus dem Keime; kurz, — das Christenthum ist, im Bereiche der höheren intellectuellen Erkenntniß, wenn wir uns diesen Ausdruck erlauben dürfen, wesentlich fortschrittlich.

2. Dasselbe gilt aber auch, wenn es sich um das andere Gebiet unserer Erkenntniß, das wir als das empirische bezeichnen können, handelt, nämlich um die Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze. Obgleich dieses Gebiet dem Christenthum ferne zu stehen scheint, so bedingt und fördert das Christenthum doch auch in dieser Richtung den Fortschritt, und zwar nicht etwa blos zufälligerweise, sondern es liegt vielmehr im Wesen des Christenthums, dem menschlichen Geiste zum Fortschritt in der Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze den Impuls zu geben. Das Christenthum ist es nämlich, das uns die große Lehre gebracht hat, daß

---

1) Vgl. die vorausgehende Studie A, III, 2, S. 22 f.

die Natur mit allen ihren Kräften und Gesetzen ihr nächstes Ziel im Menschen habe. Die Natur ist dem Menschen zu Füßen gelegt; er soll über sie herrschen, er soll sich ihrer und der in ihr ruhenden Kräfte bedienen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zur Verschönerung seines Lebens. Das Wort, das Gott nach der Erschaffung der ersten Menschen an diese richtete: „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über alle Thiere, die sich regen auf der Erde[1])!" — es ist durch das Christenthum wieder in das Bewußtsein des Menschengeschlechtes eingeführt worden. Aber eben dadurch hat das Christenthum an den Menschen auch die Aufforderung gestellt, die Kräfte und Gesetze der Natur zu erforschen und ihr ihre Geheimnisse abzulauschen, zu dem Zwecke, um die Natur, ihre Kräfte und ihre Gesetze zu seinem Dienste heranziehen und sie benützen zu können für alle jene Erfindungen, die für die Nothdurft und für die Verschönerung seines Lebens erforderlich oder zuträglich sind. Denn wie sollte der Mensch über die Natur herrschen, wie sollte er sie sich dienstbar machen können, wenn er sie und ihre Gesetze nicht erkennt! Je mehr er sie aber erkennt, je tiefer er in die verborgene Werkstätte der Naturkräfte eindringt und sie an das Licht des Tages hervorzieht, um so mehr kann er sie benützen für seine Zwecke, um so reicher, mannigfaltiger und gewaltiger können die Erfindungen werden, in welchen er die Naturkräfte zwingt, seinen Zwecken zu dienen, und die im irdischen Dasein für das private sowohl, als auch für das sociale Leben von größter Bedeutung und von größtem Einflusse sind. Das Heidenthum hatte die Natur vergöttert, ihm galt die Natur entweder als das Göttliche selbst, oder doch als die Hülle, unter welcher das göttliche Princip sich verbirgt. Damit hatte das Heidenthum die Natur über den Menschen gestellt; nicht der Mensch sollte über die Natur, sondern umgekehrt sollte die Natur als das Göttliche über den Menschen herrschen, und dieser ihr dienen. Dieses Princip kann aber keinen Impuls geben zur Erforschung der Natur und ihrer Gesetze; im Gegentheil

1) Gen. 1, 28.

es muß diesen Impuls im Keime ersticken. Denn steht es einmal fest, daß die Natur als das Göttliche über dem Menschen steht, und dieser ihr dienen muß: dann ist jedes Streben des Menschen, der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen, ihre Kräfte und Gesetze zu erforschen und sie in seinen Dienst zu ziehen, ein Attentat auf die Majestät der Natur, eine Verkehrung des normalen Verhältnisses, in welchem die Natur zum Menschen und der Mensch zur Natur steht. Das Heidenthum konnte daher keinen Fortschritt in der Naturerkenntniß inauguriren; wo die Naturerkenntniß einigermaßen sich Bahn brach, da konnte es nur geschehen im Gegensatze mit den religiösen Principien, die im Bewußtsein des Heidenthums sich festgesetzt hatten. Nur das Christenthum ist mit seiner großen Lehre von der Unterwerfung der Natur unter den Menschen dazu angethan, den Fortschritt auch in der Naturerkenntniß in Fluß zu bringen, und durch seinen mächtigen, wenn auch oft unbewußten Einfluß den menschlichen Geist auf der Bahn dieses Fortschrittes immer weiter zu treiben. Das Christenthum ist auch in dieser Richtung wesentlich fortschrittlich.

III.

3. Aber nicht blos der intellectuelle Fortschritt, der Fortschritt auf allen Gebieten menschlicher Erkenntniß wird durch das Christenthum wesentlich angebahnt und gefördert, sondern auch der sittliche Fortschritt. Der sittliche Fortschritt des Menschen setzt wesentlich ein Ideal voraus, das dem Menschen in seinem sittlichen Ringen und Streben vorleuchtet, und welchem nachzustreben ihm als seine Aufgabe erscheint. Soll der Mensch in hartem Kampfe gegen die Selbstsucht und gegen das Böse überhaupt zur sittlichen Vollkommenheit sich erschwingen und das goldene Vließ der Tugend erobern, dann muß ihm ein Ideal sittlicher Vollkommenheit vorschweben; denn nur unter dieser Bedingung erfüllt sich sein Herz mit freudiger Begeisterung für das Gute, so wie mit Muth und Zuversicht im sittlichen Kampfe. Ebenso muß der Mensch, wenn er die Höhe sittlicher Vollkommenheit erklimmen soll, mit energischer Willenskraft ausgestattet sein; denn der Kampf um das Höchste ist keine leichte Sache; er fordert hohe Kraft

und ausdauernde Stärke. Der Mensch muß sie haben, wenn er nicht in Mitte der harten und steilen Bahn erliegen soll.

4. Beide Bedingungen aber hat das Christenthum im reichsten Maße erfüllt. Der Heiland hat für's Erste das große Wort gesprochen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist[1])!" Damit hat er das Ideal der sittlichen Vollkommenheit vorgezeichnet, und das Ziel vorgesteckt, welches der Mensch in seinem sittlichen Streben erringen soll. Es ist kein geringeres, als Gott. Die unendliche göttliche Vollkommenheit soll sich, freilich nur im schwachen Nachbilde, aber doch immerhin im Nachbilde, in der sittlichen Vollkommenheit des Menschen abspiegeln; dahin muß der Mensch streben, seinem Gotte, dem unendlich Vollkommenen, ähnlich zu werden, will er jene sittliche Vollkommenheit erringen, die er erringen kann und soll. Und nicht blos vorgezeichnet ist mit jenen Worten das Ideal der sittlichen Vollkommenheit, sondern es ist damit dem Menschen zugleich die Pflicht auferlegt, jenem Ideale nachzustreben. „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Der Ausspruch des Herrn erscheint in der ganzen Majestät des sittlichen Imperativs. Es liegt nicht im Belieben des Menschen, ob er jenem Ideal nachstreben wolle oder nicht; es ist ihm dies vielmehr zur sittlichen Aufgabe gesetzt; er soll und muß ringen nach dem bezeichneten Ziele, er soll und muß unaufhörlich fortschreiten auf dem Wege, der zu demselben führt; er darf nie stille stehen; jeder Stillstand wäre schon ein Rückschritt. Nichts fehlt darum von dieser Seite, was nothwendig ist, um die Menschen in die Bahn des sittlichen Fortschrittes einzuführen, und ihnen den Impuls zu geben, unermüdlich auf dieser Bahn fortzuschreiten.

5. Aber auch die andere Bedingung ist durch das Christenthum erfüllt. Das Christenthum verleiht dem Menschen auch eine höhere übernatürliche Kraft, um im sittlichen Kampfe zu siegen, um mit Muth und Ausdauer die steile Höhe der sittlichen Vollkommenheit zu erklimmen, um unermüdet auf der Bahn des sittlichen Fortschrittes fortzueilen, und alle Hindernisse zu bewältigen, die sich ihm in den Weg werfen mögen. Es ist die göttliche Gnade.

---

1) Matth. 5, 48.

Wie die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch sich erheben soll, nach den Grundsätzen des Christenthums eine übernatürliche ist, so wird der Mensch durch die Gnade des Erlösers auch mit übernatürlicher Kraft ausgestattet, um diesem Ziele unentwegt immer mehr sich anzunähern, und den continuirlichen sittlichen Fortschritt, der ihm als Aufgabe vorgesetzt ist, unerschütterlich und beharrlich durchzuführen. Somit ist es sonnenklar: Das Christenthum ist wesentlich darauf hingerichtet, den sittlichen Fortschritt zu inauguriren; es fordert denselben geradezu; Niemand kann sich rühmen, den Geist des Christenthums in sich aufgenommen zu haben, wenn er dieser Forderung nicht nachkommt; Niemand kann aber auch diese Forderung als unberechtigt bezeichnen, weil das Christenthum alle Bedingungen erfüllt hat, welche erforderlich sind, um sie überhaupt stellen zu können. Der sittliche Fortschritt ist mit dem Christenthum wesentlich verbunden, in so fern er eine wesentliche Forderung desselben ist; das Christenthum ist auch in dieser Beziehung wesentlich fortschrittlich.

6. Das Heidenthum kannte den sittlichen Fortschritt nicht, und konnte ihn nicht kennen. Denn fürs erste war es außer Stande, seinen Anhängern ein Ideal sittlicher Vollkommenheit zu bieten. Seine Götter waren ja nur entweder personificirte Naturkräfte, oder vergötterte Menschen, mit denselben sittlichen Gebrechen behaftet, wie die irdischen Menschen, ja oft noch weit lasterhafter als diese. Wie hätten denn solche Götter als Ideale sittlicher Vollkommenheit dienen können! Und fürs zweite konnte das Heidenthum den Menschen die Kraft nicht geben, eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit zu erklimmen. Von Gott verlassen, barg es in seinem Schoße keine göttlichen Kräfte mehr, und konnte daher solche auch nicht verleihen; es wollte zwar ein Surrogat hiefür gewinnen in den Mysterien, in welche es seine hervorragenden Adepten einweihte; aber da herrschte nur Naturbegeisterung, nur Naturorgiasmus, der weit entfernt, durch göttliche Kraft angefacht zu sein, vielfach dämonischen Kräften zur Handhabe diente, um ihr Spiel mit den Menschen zu treiben! Wie hätte daraus ein höherer sittlicher Aufschwung als Frucht sich ergeben können! Nur das Christenthum besitzt die Macht, den Menschen in den sittlichen Fortschritt einzuführen, und wie es

die Macht hiezu besitzt, so stellt es auch die Forderung an den Menschen, diese Macht zu gebrauchen zum stetigen Fortschritt im Guten.

IV.

7. Dasselbe gilt endlich vom socialen Fortschritt. Auch zu diesem verhält sich das Christenthum seinem Wesen nach als treibendes und förderndes Princip. Der sociale Fortschritt ist nämlich vor Allem wesentlich dadurch bedingt, daß in allen Gebieten des privaten, öffentlichen und internationalen Lebens die ewigen Gesetze des Rechtes als norm- und maßgebende Principien zur Anwendung kommen und durchgeführt werden. Denn nur auf der Grundlage des Rechtes kann sich eine gesunde Entwickelung aller socialen Verhältnisse gestalten. Die ewigen Gesetze des Rechtes sind für die menschliche Societät dasjenige, was für einen lebendigen Organismus die in seiner Natur angelegten Entwickelungsgesetze sind. Wie daher ein solcher Organismus nur unter der Bedingung sich gesund und normal entwickelt, daß seine Entwickelung nach diesen ihm immanenten Entwickelungsgesetzen vor sich geht: so ist die Realisirung der ewigen Gesetze des Rechtes auch für den socialen Organismus die unabweisbare Bedingung seiner gesunden und normalen Entwickelung und Gestaltung. So wie das Recht aus der Societät weicht, ist es um die normale Entwickelung derselben geschehen, und Mißgestalt und Verzerrung der socialen Verhältnisse tritt an deren Stelle. Und damit ist dann auch die Realisirung der socialen Wohlfahrt zur Unmöglichkeit geworden. — Das Recht ist jedoch nur die Eine Bedingung des socialen Fortschrittes; das Recht muß nothwendig auch durch die Liebe ergänzt werden, wenn es zu einem gedeihlichen socialen Fortschritte kommen soll. Die Liebe ist ja das Band, welches die Glieder des socialen Körpers mit einander verbindet und verbunden hält; das Recht ist organisirend, die Liebe einigend. Und wie daher in einem lebendigen Organismus die organisirende und einigende Kraft sich gegenseitig ergänzen müssen, wenn eine gesunde Entwickelung dieses Organismus zu Stande kommen soll: so muß zu demselben Zwecke auch in dem moralischen Organismus der Societät sowohl die Macht des Rechtes, als auch die Macht

der Liebe wirksam sein, und zwar so, daß beide sich gegenseitig tragen und ergänzen.

8. Nun aber hat das Christenthum im Angesichte der ganzen Welt für's erste die ewigen Gesetze des Rechtes feierlich proclamirt. Es hat das in dem heidnischen Institut der Sklaverei untergegangene Princip der Gleichheit der Menschenrechte wieder hergestellt, und so die tiefste und nothwendigste Grundlage aller gesunden socialen Entwicklung der menschlichen Societät untergebreitet; es hat den mosaischen Dekalog, diesen kurzen, aber erschöpfenden Inbegriff der ewigen Gesetze der Sittlichkeit und des Rechtes, zum Gesetzescodex der gesammten Societät gemacht, und die Menschheit angewiesen, den Inhalt dieses Codex durch alle socialen Verhältnisse durchzuführen; es hat die Rechte der Auctorität und die der Untergebenen genau abgegränzt, indem es die Auctorität unter das göttliche Gesetz beugte, und ihr dieses göttliche Gesetz als die unabänderliche Richtschnur all ihrer auctoritativen Thätigkeit vorzeichnete, während es hinwiederum die Untergebenen zum Gehorsam gegen die Auctorität in Allem, was nicht gegen jenes göttliche Gesetz ist, verpflichtete. Kurz, das Christenthum hat überall das Recht auf seine Fahne geschrieben und will, daß dasselbe in allen Beziehungen des socialen Lebens das allein Herrschende sei.

9. Dasselbe gilt aber auch von dem zweiten socialen Princip, von der Liebe. Das kostbarste Gut, das der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde gebracht hat, ist ja die Liebe. Er hat diese Liebe als höchstes Gebot des Christenthums proclamirt, und zugleich das Princip der Liebe in der heiligenden Gnade in die Herzen der Menschen ausgegossen. „Du sollst Gott deinen Herrn lieben," spricht der Heiland, „und deinen Nächsten wie dich selbst! In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten[1])." Und der Apostel ergänzt das Wort des Herrn mit dem Ausspruche. »Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis[2]).« Das Princip der Liebe ist durch den heiligen Geist in unsere Herzen eingesenkt, das Princip zunächst der Liebe Gottes, aber weil die

1) Matth. 22, 37—40. — 2) Rom. 5, 5.

Liebe des Nächsten von der Liebe Gottes untrennbar ist, in und mit dem Princip der Liebe Gottes auch das Princip der Liebe zu unseres Gleichen. Und wie der Sohn Gottes die unschätzbare Perle der Liebe, wovon das Heidenthum gar keine Ahnung hatte, vom Himmel auf die Erde gebracht, so haben er und seine Apostel uns auch ein Beispiel dieser aufopfernden Liebe für die Menschen gegeben, das nicht herrlicher sein könnte. Das Testament, das der als der letzte der Apostel aus dem Leben geschiedene Lieblingsjünger des Herrn seinen Neubekehrten hinterließ: „Kindlein, liebet einander[1])!" „Der ganze Inhalt der Gebote des Herrn läßt sich in diesem Gebote der Liebe zusammenfassen, und wenn ihr dieses Gebot erfüllt, so habt ihr seinem Willen Genüge gethan," — dieses Testament, sage ich, zeigt so recht, wie im Christenthum Alles Liebe ist und sein soll, und wie alle Glieder der menschlichen Societät nach dem Geiste des Christenthums in unverbrüchlicher Liebe mit einander verbunden sein und verbleiben sollen. So hat das Christenthum die beiden Principien, auf welchen aller sociale Fortschritt beruht, in den Schoß der Societät eingepflanzt, und da ein Princip ebenso wie der Keim einer Pflanze, nicht unentwickelt liegen bleiben kann, sondern zur Entwickelung und Gestaltung drängt, so muß das Christenthum mit seinen großen Principien des Rechtes und der Liebe gleichfalls nothwendig die gesunde Entwickelung der Societät, also den socialen Fortschritt inauguriren; mit anderen Worten: Das Christenthum ist auch in socialer Beziehung wesentlich fortschrittlich. —

V.

Wenn es aber im Wesen des Christenthums liegt, den Fortschritt auf allen Gebieten des Lebens anzupflanzen, zu fördern und zu garantiren: so liefert die Geschichte den thatsächlichen Beweis dafür, daß im Gefolge des Christenthums immer und überall der Fortschritt nach allen Richtungen hin in Fluß gekommen ist. Reflectiren wir zuerst auf den intellectuellen Fortschritt! —

---

1) 1 Joann. 4, 7.

1. Das Heidenthum war in Hinsicht auf die Erkenntniß der Wahrheit im Ganzen und Großen nicht fort-, sondern rückschreitend. Die Erkenntniß der Wahrheit wurde ja, je weiter sich das menschliche Geschlecht von seinem Ursprunge entfernte, immer mehr getrübt und verdunkelt, die Religion und das religiöse Bewußtsein sank immer tiefer, und verlor sich endlich entweder in einem quietistisch-mystischen Pantheismus, oder in einem geistlosen, naturalistischen Polytheismus. Die Philosophie suchte zwar, namentlich bei den Griechen, mit aller Kraftanstrengung die rückschreitende Bewegung des heidnischen Geistes in eine vorwärtsschreitende zu verwandeln; aber die Erfolge, welche sie errang, waren nur halbe und vereinzelte, ohne Einfluß auf das Wahrheitsbewußtsein der Zeitgenossen und Nachkommen; sie blieben beschränkt auf die Schulen, welche die Philosophen um sich sammelten. Weit entfernt, daß die Philosophie einen intellectuellen Fortschritt des Menschengeschlechtes angebahnt hätte, sank sie vielmehr selbst jedesmal rasch von der errungenen Höhe herab, und löste sich auf in Skepticismus und Materialismus. — Da kam das Christenthum. Und mit Einem Schlage war die rückläufige Bewegung des Heidenthums abgeschlossen und eine mächtige fortschreitende Bewegung angebahnt. Das Christenthum überströmte den menschlichen Geist mit einer unabsehbaren Lichtfülle von Wahrheit; was die größten Geister des Heidenthums mit aller Kraftanstrengung nicht finden oder nicht festhalten konnten: das lag nun offen und klar vor dem geistigen Auge des Menschengeschlechtes da. Schon das war ein ungeheurer Fortschritt, ein Fortschritt, wie er gar nicht größer gedacht werden kann. Aber die fortschreitende Bewegung war damit noch nicht abgeschlossen. Vielmehr wurde dieser Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum zum Ausgangspunkt einer Bewegung, die, continuirlich fortschreitend durch alle Jahrhunderte bis auf unsere Tage herabreicht, und nimmer enden wird, bis „der Menschensohn kommen wird in den Wolken des Himmels, um zu richten die Lebendigen und die Todten.“ In den ersten Jahrhunderten des Christenthums entfaltete sich allmälig, aber unwiderstehlich, eine christliche Wissenschaft, gegen welche die heidnische gar nicht in Vergleich kommen kann. Die größten Geister arbeiteten daran; die heidnische Wissenschaft bot ihre letzten Kräfte

auf, um dem riesigen Gegner gegenüber das Feld zu behaupten. Umsonst! Sie sank immer mehr dahin, und verschwand zuletzt gänzlich. Und auf der von den Vätern der Kirche untergebreiteten Grundlage arbeitete das Mittelalter rüstig fort; immer mehr vertieften sich die Geister in die unendliche Fülle der Wahrheit, welche das Christenthum und die vom Christenthum erleuchtete Vernunft darboten, immer größer wurden die Schätze, welche die Geister aus jenen Tiefen hervorholten, immer glänzender die Werke, in welchen sie die Schätze der Erkenntniß niederlegten. Und um kein Gebiet menschlicher Erkenntniß brach liegen zu lassen, wendeten sich in neuerer Zeit die Geister vorzugsweise dem Studium der Natur und ihrer Gesetze zu, und was die Naturwissenschaft in den letzten Jahrhunderten geleistet, mit welch herrlichen Erfolgen ihr Bemühen, die verborgenen Naturgesetze an das Licht des Tages heraufzuziehen, gekrönt war, welch segensreiche Erfindungen sie zur Förderung und Verschönerung des privaten und socialen Lebens gemacht hat, ist männiglich bekannt. So ist der Fortschritt auf allen Gebieten der Erkenntniß als die natürliche Frucht des Christenthums herangereift durch alle Jahrhunderte, und hat mit seinem Segen die christlichen Völker überströmt. Niemand kann diese Thatsache verkennen, der nicht geradezu blind sein *will*.

2. Ebenso ist aber auch der *sittliche* Fortschritt im Gefolge des Christenthums in die Welt eingetreten und hat seinen Lauf genommen auf dem Boden des Christenthums. Das Heidenthum war auch in sittlicher Beziehung rückläufig; der sittliche Ernst der Völker war weit entfernt, im Laufe der Jahrhunderte zuzunehmen; er nahm vielmehr immer mehr ab, und in den letzten Zeiten des Heidenthums war das Sittenverderbniß zu einer geradezu schrecklichen Höhe herangereift. Es war, als sollte das sittliche Bewußtsein gänzlich aus der Welt verschwinden. Die Religion bildete keinen Damm mehr gegen die Alles verwüstenden Fluthen des Lasters; sie wirkte vielmehr mit, um dasselbe zu steigern, indem sie das Laster selbst vergötterte. In stumpfer Resignation schlossen sich jene Geister, die sich noch einen gewissen sittlichen Ernst gewahrt hatten, gegen das unsittliche Treiben der bis in den Grund verdorbenen Gesellschaft ab. — Da kam das Christenthum. Und

aus ihm heraus gestaltete sich mit einem Male ein sittlicher Aufschwung, wie ihn die Welt nie gesehen, den das Heidenthum gar nicht begreifen konnte, der ihm als eine Thorheit erschien. Und dieser sittliche Aufschwung war nicht vorübergehend; er war anhaltend, er gestaltete sich zu einer fortschreitenden Bewegung, die durch alle Jahrhunderte ihre Siege feierte über den Geist der Welt und über die schmeichelnden Zudringlichkeiten des Lasters. Die Schaaren der Blutzeugen und der Heiligen, welche das Christenthum, oder vielmehr die Kirche, als die Trägerin des Christenthums erzeugte, sind die glänzenden Zeugen dieses Fortschrittes. Tausende solcher Zeugen sehen wir in allen Jahrhunderten auf dem Boden der Kirche heranblühen, und wie sie an ihrer eigenen Heiligung mit Aufbietung ihrer ganzen sittlichen Kraft gearbeitet, so haben sie hinwiederum auch segenbringend für ihre Zeitgenossen gewirkt, indem sie sowohl durch ihr Beispiel, als auch durch die Werke brennender Liebe auch Andere auf den Weg des Heils und sittlicher Veredelung führten. Der natürliche Mensch begreift nicht, was Gottes ist. Die Welt kann es nicht fassen, daß und wie ein Mensch zu einer so hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit sich zu erheben vermöge. Darum erscheint ihr dasjenige, was die durch das Christenthum geläuterte Vernunft als das Höchste erkennt, als eine Thorheit, und wie der Böse immer den Guten haßt, so tritt auch die Welt mit instinctivem Hasse den Heiligen gegenüber, und schmäht und verfolgt sie. Die Welt, der Weltgeist kann keine Heiligen erzeugen; darum will er auch nichts von denselben wissen, weil sie ihm stets die erhabene sittliche Kraft des Christenthums und seine eigene Schwäche vor Augen stellen. So kam es, daß das Heidenthum zwar erstaunt war über die hohe sittliche Kraft der Martyrer und Heiligen, aber doch zu gleicher Zeit sie bis in den Tod haßte und verfolgte. So kommt es, daß auch heute noch der ungläubige Weltgeist, obgleich, oder vielmehr weil tief beschämt durch die glänzenden sittlichen Charaktere, wie wir sie in unseren Heiligen besitzen, doch jeden Stein vom Wege aufhebt, um ihn wüthend gegen selbe zu schleudern. Aber bei alledem wird der ungeheuere sittliche Fortschritt des Menschengeschlechtes, wie er durch das Christenthum sich vollzogen hat, stets eine geschichtliche

Thatsache bleiben, die keine Sophisterei, kein Haß, keine Lüge wegzuräumen vermag.

3. Wenden wir endlich unseren Blick auf den socialen Fortschritt, so erscheint derselbe uns gleichfalls thatsächlich als eine Frucht des Christenthums. Es ist bekannt, unter welchen ungeheueren Mißständen im Alterthum die heidnische Societät gelitten hat, und wie die Mißstände in jenen Ländern, wo die heilbringenden Lehren und Institutionen des Christenthums noch nicht allgemeine Aufnahme gefunden haben, größtentheils gegenwärtig noch vorhanden sind. Die weitaus größte Masse des arbeitenden Volkes war der Sklaverei verfallen, jener furchtbaren socialen Institution, die im Sklaven nicht einmal den Menschen mehr anerkannte; der Unterschied der Stände, wie er der menschlichen Societät wesentlich ist, hatte sich zum Gegensatz gespannt, woraus das Kastenwesen, diese greuliche Verzerrung der natürlichen ständischen Gliederung der Societät, entsprang, eine Institution, in welcher die Rechtlosigkeit und Unterdrückung der niederen Stände durch die höhern immer mehr zunahm, je weiter auf der ständischen Stufenleiter herabgestiegen wurde, bis endlich auf der untersten Stufe der Zustand der „Paria's" eintrat. Der Staat hatte sich den Individuen gegenüber eine Stellung angemaßt, in welcher ihm das Individuum nur noch so viel werth war, als es für die Zwecke des Staates leisten konnte; der Staat war Alles in Allem; die freie Persönlichkeit des Einzelnen galt ihm Nichts; diesem ward kein Selbstzweck zugestanden; er war mit Leib und Leben, mit Habe und Vermögen dem Staate verfallen, und ward als nichts anderes angesehen, denn als ein Werkzeug in den Händen des Staates, das dieser willkürlich für seine Zwecke verwenden konnte. Von Jahrhundert zu Jahrhundert hatten sich diese Verhältnisse schroffer gestaltet; das Heidenthum war auch in dieser socialen Beziehung rückwärts schreitend, in so fern die socialen Mißstände immer mehr sich häuften, und bei allem äußeren Glanz und Kriegsruhm doch innerlich an dem Leben der Völker nagten. — Aber in dem Augenblicke, wo das Christenthum in der Welt erschien, schlug auch hier die rückläufige in die vorwärtsschreitende Bewegung um, und brach sich Bahn durch alle Hindernisse, die sich ihr entgegenwarfen. In demselben Maße, als das

Christenthum eindrang in das öffentliche und sociale Leben der Völker, und demselben eine neue, bisher nicht gekannte Signatur aufdrückte, lösten sich fortschreitend auch die Fesseln der Sklaverei; das arbeitende Volk feierte seine Auferstehung aus der Versumpfung eines sklavischen Daseins, und trat in jene Stellung ein, welche ihm als wesentlichem Gliede des socialen Organismus zusteht. Das Christenthum heilte ferner die Gesellschaft von der ihr Mark und Bein zerfressenden Krankheit des Kastenwesens; es mußte allerdings seine ganze Kraft aufbieten, um dieses Uebel zu bezwingen, und nicht selten geschah es, daß die Gesellschaft, wenn sie den Geist des Christenthums in sich nicht lebendig erhielt, in dasselbe wieder zurückzufallen drohte. Aber das Christenthum ließ die Fahne dieses ungeheueren socialen Fortschrittes, der in der Beseitigung des Kastenwesens liegt, nicht mehr fallen, und führte ihn siegreich durch. Ebenso konnte auch die absolute Macht des Staates den Einzelnen gegenüber vor dem belebenden Hauche des Christenthums nicht mehr bestehen; dieses absolute Staatsidol mußte fallen im Angesichte der großen Lehre: »Non est potestas, nisi a Deo[1].« Das Christenthum erklärte den Staat, resp. die staatliche Auctorität als Dienerin Gottes in der Obsorge für den Schutz des socialen Rechtes und für die Förderung der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen; damit war seine widernatürliche absolute Stellung gebrochen und er in jene natürliche Stellung eingesetzt, in welcher allein er eine gedeihliche und segensreiche Wirksamkeit für das menschliche Geschlecht entfalten kann. Das war ein Fortschritt, wie er sich vorher kaum ahnen ließ, und so oft auch in der Zukunft die staatlichen Gewalten wiederum der Versuchung unterliegen mochten, die Staatsgewalt zur absoluten Gewalt hinaufzuschrauben: die Kirche trat ihnen immer in den Weg, mit dem ihr durch die heilige Schrift in den Mund gelegten Worte: „Es ist dir nicht erlaubt!“ So hat das Christenthum in jeder Beziehung den socialen Fortschritt in's Leben gerufen, hat ihn in Bewegung gehalten durch alle Jahrhunderte hindurch, und garantirt ihn gegenüber allen feindlichen Bestrebungen, welche die fortschreitende wieder in die rückläufige Bewegung verkehren und zu-

1) Rom. 13, 1.

rückzudrängen suchen. Es gilt auch in diesem Bereiche das Wort, das der Heiland gesprochen: »Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendatur[1])?«

VI.

1. Damit haben wir aber noch nicht Alles gesagt. Es ist nicht blos an dem, daß das Christenthum sowohl principiell den Fortschritt auf allen Gebieten des Lebens anbahnt, als auch thatsächlich ihn überall herbeigeführt und in Fluß gebracht hat: — es ist auch das Christenthum allein jenes Ferment, welches das Menschengeschlecht in die Bewegung des Fortschrittes hinein zu treiben vermag. Wie der Fortschritt sich überall an die Ferse des Christenthums heftet, so strömt er auch einzig aus dieser Quelle aus. Wir dürfen, um diese Behauptung zu begründen, nur hinweisen auf jene Völker, welche noch außer dem belebenden Lichtkreise des Christenthums sich befinden. Da sind die Völker, die unter der Herrschaft des Islam stehen. Wo findet sich bei denselben nur eine Spur jenes Fortschrittes, der bei den christlichen Völkern so glänzend seinen Lauf genommen hat? Es war der religiöse Fanatismus, der ursprünglich die orientalischen Völker aufgerüttelt hat; um der Fahne Muhamed's zu folgen, und dessen religiöse Meinungen den anderen Völkern mit Feuer und Schwert aufzuzwingen. Als aber der Krater dieses Fanatismus ausgebrannt war, da war auch das Schicksal jener Völker, die unter die Herrschaft des Islam gekommen, entschieden. Ihr Loos war geistige Versumpfung, sittliche Abspannung, sociale Stagnation. Es ist keine Kraft, kein Impuls mehr in diesen Völkern zu einem höheren Aufschwunge, weder in wissenschaftlicher, noch in sittlicher, noch in socialer Beziehung. Einmal im Mittelalter war es, wo eine frische, lebendige Bewegung im Gebiete des Wissens unter den arabischen Völkern sich zu entwickeln begann. Aber die arabische Philosophie des Mittelalters war nur ein importirtes Gewächs, in den Treibhäusern der Höfe groß gezogen; sie war nicht naturwüchsig aus dem Geiste des Volkes hervorgegangen; darum erlahmte und verschwand diese Bewegung bald wieder,

---

1) Luc. 12, 49.

Bayerische Staatsbibliothek München

und seitdem ist gänzlicher Stillstand eingetreten. Was diese Völker an Culturelementen besitzen, das haben sie von den christlichen Völkern bezogen. In sittlicher Beziehung ist es nicht anders. Doch reine, edle, vernünftige Sittlichkeit, wie wir sie an unseren Heiligen bewundern, kennt der Muselmann nicht. Die mystischen Verzerrungen und ekstatischen Tänze des Derwisch's sind ihm das Höchste, wozu es der Mensch überhaupt bringen kann. In socialer Beziehung endlich kann ohnedies von einem fortschreitenden Streben nicht die Rede sein, weil der Despotismus an sich schon alle Keime einer solchen erstickt und ersticken muß. —

2. Einen noch kläglicheren Anblick aber bieten jene Völker dar, welche das Heidenthum noch zu den seinigen zählt. In jenem großen „Reiche der Mitte," welches fast das ganze östliche Asien umfaßt, ist seit Jahrhunderten Alles still und lautlos; nichts regt sich, was eine gedeihliche Entwickelung nur in ihren ersten Anfängen erkennen ließe; nur blutige Kriege zerfleischen das Reich. In früheren Jahrhunderten haben es die Chinesen zu einem gewissen Grade der Cultur gebracht; aber so gering derselbe war — sie haben es ja nicht einmal zu einer phonetischen Schriftsprache bringen können — er hat seit vielen Jahrhunderten keinen Schritt mehr vorwärts gethan; die Stagnation scheint unüberwindlich zu sein und nicht einmal dem Andrange der europäischen Völker weichen zu wollen. So viel man davon auch auf Rechnung der faulen und lethargischen Natur jener Völker setzen möge; es erklärt nicht Alles, es erklärt nicht diesen völligen Stillstand aller höheren Bestrebungen bei denselben seit vielen Jahrhunderten. Als die Hauptursache hievon muß jedenfalls der Mangel jener belebenden und neugestaltenden Principien anerkannt werden, welche das Christenthum auf die Welt gebracht hat. Soll ein Volk zu einem kräftigen Aufschwunge sich ermannen, und in eine gesunde Fortschrittsbewegung eintreten, dann muß von Oben herab durch lebenskräftige Principien und gottverliehene Kräfte ein belebender Hauch in dasselbe fahren. Und diese Bedingung ist nur im Christenthum gegeben. Darum ist ein wahrer Fortschritt in allen Richtungen des menschlichen und socialen Lebens nur durch das Christenthum und in demselben möglich.

3. Aber wenn es sich also verhält, dann werden wir uns nicht

darüber wundern dürfen, wenn der Abfall vom Christenthum überall auch die Hemmung des Fortschrittes mit sich führt, und statt das Menschengeschlecht vorwärts zu führen auf der Bahn der Entwickelung, dasselbe vielmehr immer in eine rückläufige Bewegung hineindrängt. Seit dreihundert Jahren hat man das Schauspiel erlebt, daß die Welt das Heil des Menschengeschlechtes in dem Abfall vom Christenthum, von der christlichen Wahrheit und vom christlichen Geiste finden zu können glaubte. Dieser Abfall hat sich von Jahrhundert zu Jahrhundert gesteigert, und heut zu Tage glauben die Loge und ihr Anhang, die vom Liberalismus durchtränkten Massen der „Gebildeten“, bereits am Ziele ihrer Wünsche zu sein. Der Liberalismus proclamirt offen den Abfall vom Christenthum und von seinem Träger, der Kirche, und mit einer Gewaltthätigkeit, wie sie in der Geschichte kaum ein Beispiel hat, sucht er Christenthum und Kirche aus allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens, aus Schule und Gesellschaft zu verdrängen. Und dieser Abfall vom Christenthum wird als „Fortschritt“ gepriesen, als ein Fortschritt, größer als welchen die Welt noch keinen gesehen. Mit unsäglichem Hochmuthe brüstet sich der moderne Liberalismus, daß er es sei, der den Fortschritt in die Welt gebracht; Alles wird aufgeboten, um Christenthum und Kirche als jene Macht hinzustellen, die das Menschengeschlecht von der Bahn des Fortschrittes abzulenken, und es in geistiger Unmündigkeit zu erhalten suche. Keine Verleumdung, keine Verdrehung geschichtlicher Thatsachen, keine Mißdeutung christlicher Lehren ist dem Liberalismus zu schlecht und zugleich zu dumm und sinnlos, daß er sich derselben nicht bediente, um vor der in geistige Impotenz versunkenen liberalen Welt Christenthum und Kirche herabzusetzen, und sie mit Haß und Verachtung dagegen zu erfüllen. Liberalismus und „Fortschritt“ sollen als identische Begriffe gelten; das Menschengeschlecht soll kein Heil finden können, als in dem Aufgeben der christlichen Grundsätze und der christlichen Ueberzeugung, und in dem Anschluß an die Lehrmeinungen und an den Geist des Liberalismus. So sucht der Liberalismus der Kirche die Fahne des Fortschrittes zu entreißen, und unter derselben seine eigenen Heerschaaren gegen die Kirche zu führen.

4. Aber sehen wir doch zu, was uns denn dieser Abfall vom Christenthum thatsächlich für einen „Fortschritt“ gebracht hat! In alter Zeit war die Polhöhe der Erhebung des griechischen Geistes bezeichnet durch die großen Systeme eines Plato und Aristoteles. Das Ideale herrschte, namentlich im platonischen Systeme vor, und prägte demselben jenen erhabenen Typus auf, den wir an ihm bewundern. Der Niedergang und die endliche Versumpfung des griechischen Geistes dagegen ward bezeichnet durch die naturalistischen Systeme des Stoicismus und namentlich des Epikuräismus. Der epikuräische Materialismus war die Todtenblume, die auf dem Grabe des griechischen Geistes emporwuchs; in dem Augenblicke, wo der griechische Geist beim Materialismus anlangte, hatte seine ganze Kraft sich ausgelebt; der Materialismus war nur das Zeichen, daß der Tod des griechischen Geistes erfolgt war; eine Wiedererhebung desselben aus diesem Tode fand nicht mehr statt. Der Rückschritt war bei seinem äußersten Ziele angelangt. —

5. Und was bietet uns denn der Abfall vom Christenthum in neuerer Zeit für ein Schauspiel dar? Es ist dasselbe, wie es in der alten Zeit sich abgewickelt hat. Aus jenem Abfall vom Christenthum entsprang zuerst der Deismus, der die Natur und den Menschen von Gott ablöste, und Gott in Bezug auf den Naturlauf und die Menschengeschichte nur mehr die Rolle eines unthätigen Zuschauers beließ. Und dann ließ der vom Christenthum abgewendete menschliche Geist auch dieses unwirksame »Être supreme« noch fallen, und stürzte sich mit dämonischer Wollust in die Tiefen des Materialismus hinab. In Deutschland wollte die Philosophie den dürren Deismus in anderer Weise überwinden, indem sie nämlich Gott und die Welt als Eins setzte, und diesen Pantheismus als die höchste Entwickelungsstufe philosophischer Erkenntniß hinstellte. Aber von den abstrusen Systemen, welche diese Richtung ausgebar, wendete sich bald der menschliche Geist ab, und suchte wieder die frische und gesunde Materie auf. In neuester Zeit ist auch in Deutschland der Materialismus diejenige Macht, welche den vom Christenthum abgewendeten Weltgeist ausschließlich beherrscht. Der Materialismus wird heute in Wort und Schrift ebenso offen und ungescheut, mit derselben Rohheit und

mit demselben Cynismus gepredigt, wie ehedem in Griechenland zur epikuräischen Zeit, und wie im vorigen Jahrhunderte zur Zeit eines Ludwig XV. Büchner's „Kraft und Stoff"=Buch tritt nicht weniger derb und cynisch auf, wie das »Système de la nature« im vorigen Jahrhundert. Und dieser Materialismus bleibt nicht etwa blos auf die Wissenschaft oder auf die Schule beschränkt; er ist bereits tief in das sociale Leben eingedrungen; die gesammte Loge und ihr ungeheuerer „liberaler" Anhang hat die materialistische Weltanschauung bewußt oder unbewußt sich eigen gemacht, und sucht sie in alle Verhältnisse des socialen Lebens einzuführen. Und das soll ein Fortschritt sein! Man wagt es, den Untergang des Geistes in der Materie als einen Fortschritt, ja als einen ungeheueren Fortschritt zu bezeichnen! Ist es denn möglich, die sinnlose Anmaßung noch weiter zu treiben, als es hier geschieht?! Kann es noch einen größeren Mißbrauch geben, als jener es ist, der hier mit dem großen und herrlichen Worte „Fortschritt" getrieben wird?! Und doch gibt es so viele Menschen, welche sich durch dieses dem Christenthum geraubte glänzende Wort bethören lassen, und da einen Fortschritt sehen, wo in Wahrheit nicht einmal mehr ein Rückschritt zum Heidenthum ersichtlich ist, sondern vielmehr ein Rückschritt zu jener Katastrophe, wo der griechisch heidnische Geist seinen Untergang fand, indem der Epikuräismus ihn unter sein Joch beugte! Was gehört dazu für eine entsetzliche Gedankenlosigkeit, sich lang und breit vordemonstriren zu lassen, daß der Mensch nur ein raffinirter, gedrechselter Affe sei, und darin, daß man dieses weiß, einen Fortschritt des menschlichen Geistes zu erblicken! Da müßten ja die wilden Menschenracen, je weniger sie von Gott oder von einer Unsterblichkeit der Seele wissen, um so weiter in der wahren Erkenntniß fortgeschritten sein! Nun, dann geht nur gleich zu den Wilden, und werdet, was sie sind; ihr könnt im Interesse e u e r e s „Fortschrittes" wahrhaftig nichts Besseres thun!

VII.

6. Aber, sagt der moderne Liberalismus, können wir uns nicht rühmen der ungeheueren Fortschritte, welche in neuerer Zeit die Naturwissenschaft gemacht hat? Seht ihr denn nicht, wie dieselbe

immer tiefer in die Geheimnisse der Natur eindringt, wie sie Naturgesetze entdeckt, von denen eine frühere Zeit keine Ahnung gehabt? Seht ihr denn nicht die großartigen Erfindungen, welche sie auf der Grundlage dieser Erkenntniß der Naturgesetze gemacht hat und noch immer macht, — Erfindungen, welche unserem ganzen socialen Leben eine neue Gestalt gegeben haben? Ist das nicht ein ungeheuerer Fortschritt? —

7. Allerdings, es sind ungeheuere Fortschritte, welche die Naturwissenschaft in neuerer Zeit gemacht hat. Allein was hat die Naturwissenschaft mit dem Abfall vom Christenthum, was hat sie mit dem Liberalismus zu thun? Hat die Naturwissenschaft deshalb so große Fortschritte gemacht, weil ihr vom Christenthum euch abgewendet habt, und es bis in den Tod haßt und befeindet? Wäre dieses wahr, dann müßtet ihr beweisen können, daß die Principien und Lehren des Christenthums der Naturforschung feindlich seien, daß sie das Eindringen in die Tiefen der Natur verbieten, daß sie sich zu fürchten haben vor den Entdeckungen des menschlichen Geistes auf diesem Gebiete. Das zu beweisen wird euch aber unmöglich sein. Das Christenthum, weit entfernt von der Naturwissenschaft etwas zu fürchten, muntert vielmehr, wie oben bewiesen worden, zur Naturforschung auf, und so lange die Naturwissenschaft auf dem ihr zugewiesenen empirisch-exacten Wege sich hält, hat das Christenthum von ihr nicht blos nichts zu fürchten, sondern ihre Entdeckungen können nur zu noch größerer Verherrlichung der christlichen Wahrheit beitragen. Nur wenn die Naturwissenschaft von dem ihr zugewiesenen empirisch-exacten Wege abschweift, und in Hypothesenkrämerei sich verliert, kann sie Behauptungen zu Tage fördern, die mit dem Christenthum nicht in Einklang stehen. Aber dann hat sie auch schon über ihre Aufgabe hinaus in ein ihr fremdes Gebiet eingegriffen, und so lange sie dieses Gebiet nicht wieder verläßt und auf die ihr zugehörige Arena nicht wieder zurückkehrt, kann sie natürlich nur Verwirrung stiften, verurtheilt sich dann aber auch selbst zur Sterilität, indem sie auf diesem Wege kein Naturgesetz zu finden im Stande ist, und daher auch kein sicheres naturwissenschaftliches Resultat zu bieten vermag. Also nochmal, was haben die Fortschritte der Naturwissenschaft mit euerem Abfall vom Christen-

thum, was haben sie mit euerem Liberalismus zu thun? Es ist geschichtlich constatirt, daß die größten Naturforscher, denen die Naturwissenschaft das Meiste zu verdanken hat, die epochemachend waren für den Fortschritt derselben, zum weitaus größten Theile gläubige, ja nicht selten fromme Christen waren. Zumeist nur die Liliputaner halten sich in ihrer kleingeistigen Eitelkeit für zu gut für das Christenthum und quacken aus dem Sumpfe liberal-materialistischer Weltanschauung gegen das Christenthum herauf. Sie setzen ihren Ruhm in Hypothesenkrämerei, und lassen die eigentliche Arbeit der empirisch-exacten Naturforschung die großen Geister thun. Darum ist denn auch Alles, was diese liberale Cohorte an Hypothesen in die Naturwissenschaft hineingeschmuggelt hat, weit entfernt davon, den Fortschritt der Naturwissenschaft zu fördern; im Gegentheil, es ist demselben nur hinderlich, und muß von der ächten Naturwissenschaft wieder überwunden werden, soll sie auf der Bahn des Fortschrittes bleiben. So haben z. B. in neuerer Zeit alle kleinen, vom Liberalismus verkümmerten Geister begierig nach dem Darwinismus gegriffen, und ihn in die Naturwissenschaft eingeführt, und wissen nun nicht genug Rühmens von dem ungeheueren Gewinne, den die Naturwissenschaft damit gemacht hat. Allein abgesehen davon, daß die Ehre dieser Erfindung diesen kleinen Geistern nicht einmal angehört, — sie sind zu streil, um eine tief eingreifende Hypothese erfinden zu können — ist dieser Darwinismus so recht dazu angethan, alle vernünftige Naturforschung brach zu legen. Der Darwinismus führt bekanntlich die Entstehung der Arten der organisch lebenden Wesen zurück auf die natürliche Züchtung, verbunden mit dem Kampf um's Dasein. Das ist eine rein zufällige Ursache. Die Art und Weise, wie das Princip ausgeführt wird, läßt dies noch mehr erkennen[1]). Aber wie ist es möglich, eine der Objectivität sowohl, als auch den Forderungen des vernünftigen Geistes entsprechende Naturerklärung zu Stande zu bringen, auf der Grundlage eines Princips, das den nackten Zufall zum Inhalte hat! Mag der Materialismus mit einer solchen blinden und geistlosen Naturerklärung sich begnügen; der

---

1) Vgl. mein Lehrbuch der Philos. Abthl. 2. „Entstehung der Arten."

menschliche Geist sowohl, als auch die Natur selbst stoßen dieselbe von sich. Wäre die Naturwissenschaft auf dieses Princip angewiesen, dann könnte sie keinen Schritt mehr vorwärts thun; sie müßte sich geradezu selbst aufgeben. Darum zum dritten Male fragen wir: Was hat die Naturwissenschaft mit dem Abfall vom Christenthum, was hat sie mit dem Liberalismus zu thun? Oder soll etwa der Umstand, daß die Naturwissenschaft erst in neuerer Zeit so große Fortschritte gemacht hat, während sie in der früheren christlichen Zeit unentwickelt geblieben, einen Beweis dafür liefern, daß sie dem Abfall vom Christenthum, daß sie dem Liberalismus ihre Fortschritte verdankt? Allerdings, ihr sagt uns das oft genug. Aber habt ihr ein Recht dazu? Ist es denn überhaupt möglich, daß das Menschengeschlecht alle Zweige des Wissens zu gleicher Zeit in der gleichen Vollkommenheit ausbilde? Habt ihr nie bedacht, daß im Hinblick auf das unermeßliche Gebiet der Wahrheit nur eine successive Entwickelung der menschlichen Wissenschaft möglich ist? Um in den vollen Besitz der Wahrheit, so weit der beschränkte menschliche Geist überhaupt in denselben sich setzen kann, zu gelangen, muß der menschliche Geist in der einen Epoche vorzugsweise diesem, in einer anderen wieder vorzugsweise einem anderen Kreise der Wahrheit sich zuwenden, und ihn zu erforschen suchen: — nur so schreitet er allmälig vor zu immer größerer Erweiterung seiner wissenschaftlichen Erkenntniß. Alles zugleich zu leisten ist ihm unmöglich, eben weil seine Erkenntniß eine endliche, beschränkte ist. Das sollte denn doch klar sein, wie die Sonne. Wie könnt ihr also euch für berechtigt halten, der früheren christlichen Zeit einen Vorwurf darüber zu machen, daß sie die Naturwissenschaft nicht zu jener Höhe der Entwickelung gebracht hat, auf welcher sie jetzt steht, und mit Verachtung auf jene Zeit herabzublicken! Heißt das nicht das ganze Gesetz menschlicher Entwickelung verkennen? Die frühere christliche Zeit hat Glänzendes geleistet in der Erforschung und wissenschaftlichen Entwickelung der höheren, idealen Wahrheit, — so Glänzendes, daß die Leistungen der späteren Epigonen sich damit nicht im Entferntesten messen können. So hat sie die in der Entwickelung des menschlichen Geistes ihr zugefallene Aufgabe gelöst; die Aufgabe, auch das Gebiet der Natur in seinem ganzen Umfange zu

erforschen und die Schätze der Naturerkenntniß zu heben, war einer späteren Zeit vorbehalten. Was wäre denn unserer Zeit noch zu leisten übrig geblieben, wenn die früheren Jahrhunderte schon Alles geleistet hätten, was der menschliche Geist überhaupt zu leisten vermag? Geht nur! Die Fortschritte der Naturwissenschaft in neuerer Zeit gehen euch gar nichts an; ihr seid daran ganz unschuldig; es ist die Erhebung des Geistes durch das Christenthum, welche auch diesen Fortschritt wie jeden anderen veranlaßt und in Fluß gebracht hat, und darum hat er auch nur im Schoße der christlichen Völker seinen Siegeslauf begonnen, fortgesetzt und beziehungsweise vollendet; bei den außerchristlichen Völkern vermögt ihr auch nicht eine Spur davon zu entdecken.

VIII.

8. Und welcher „Fortschritt" ist denn in sittlicher Beziehung in Folge des Abfalles vom Christenthum, in Folge des modernen Unglaubens zu Tage getreten? Ach, wir sehen ihn ja vor uns, diesen „Fortschritt"! Als im vorigen Jahrhunderte das Christenthum den „aufgeklärten" Geistern zum Spott wurde, da traf die gleiche frivole Verhöhnung auch die sittlichen Grundsätze. Es wuchs ein Geschlecht heran, durch und durch und bis in das innerste Mark hinein corrumpirt; gleich einer verheerenden Pest fraß die Unsittlichkeit um sich, und zerstörte alle sittlichen Keime in der Gesellschaft, bis endlich diese tiefe Entsittlichung in dem tigermäßigen Blutdurste der französischen Revolution zum Ausbruch kam, und Alles mit Blut und Leichen bedeckte. Und sind heute unter dem Einfluß des Liberalismus die sittlichen Zustände im Ganzen und Großen besser als damals? Die ungeheuere sittliche Corruption in den großen Städten ist ja allbekannt. Und was bieten uns namentlich die höheren Stände, die vom Liberalismus zumeist angesteckt und innerlich zerfressen sind, in sittlicher Beziehung für ein Schauspiel dar? Welches ist der sittliche Zustand der Arbeiter, denen der Liberalismus den Glauben aus dem Herzen gerissen hat? Ach, wir wollen nicht hineinsehen in diese Cloaken, der Anblick wäre zu gräßlich! Allerdings weist uns der Liberalismus hin auf die nichts weniger als erfreulichen sittlichen

Zustände, welche auch in den früheren christlichen Jahrhunderten, wo der Glaube an das Christenthum bei den Völkern noch lebendig war, zu Tage getreten sind. Gut! Wir wollen dieselben nicht bemänteln, noch beschönigen. Schlechte Menschen hat es immer gegeben und wird es immer geben. Aber Eines ist damals nicht dagewesen, was heute uns entgegentritt, und das ist entscheidend. Man hat die Unsittlichkeit nicht zu rechtfertigen, man hat sie nicht als in sich berechtigt und schuldlos hinzustellen gesucht, wie solches heut zu Tage stattfindet. Das ist ja der höchste Grad der Unsittlichkeit; wenn die Unsittlichkeit gar nicht mehr als solche gilt, sondern mit dem Nimbus der Schuldlosigkeit umhüllt wird. Und das geschieht heut zu Tage, und derjenige, welcher diese tiefste Stufe der Unsittlichkeit vertritt, das ist der Liberalismus selbst. In ächt liberalen Kreisen ist es ja gar nicht mehr gestattet, ein Wort des Tadels auszusprechen über Unsitte und Unzucht, namentlich wenn der Tadel eine liberale Größe trifft. Da gilt die gröbste Ausschreitung in der gedachten Beziehung höchstens noch als eine menschliche Schwäche, mit der man nicht so viel Aufhebens machen solle, oder sie wird geradezu in Schutz genommen. Wenn man nur den äußeren Schein zu wahren weiß, — was liegt an dem, was im Verborgenen geschieht! Tadle einmal einen Selbstmörder, namentlich wenn er auf liberalem Fuße gelebt hat: — du wirst sehen, welche Entrüstung du im liberalen Lager über dich wachrufst! Der Selbstmord wird ja nicht einmal mehr entschuldigt, er wird geradezu glorificirt. Und so im Uebrigen. Die liberale Presse, die liberale Romanliteratur weiß ja kaum mehr etwas Besseres zu thun, als das Laster, wenn es nur den äußeren Schein wahrt, zu rechtfertigen, ja zu verherrlichen. Nur wenn das Laster im Schoße des christlichen Volkes auftritt, wenn hier die Unsittlichkeit ihre Bachanalien feiert, dann ereifert sich die liberale Presse mit ekelhafter Heuchelei über die hier hervortretende sittliche Rohheit, obgleich jene sittlichen Ausschreitungen des Volkes den liberalen Bachanalien auch nicht im Entferntesten gleichkommen, ja gar nicht in Vergleich damit gebracht werden können. Diese Erscheinung, daß das Laster in Schutz genommen, gerechtfertigt und glorificirt wird, ist in den früheren christlichen Jahrhunderten nie

zu Tage getreten, sie ist unserer Zeit, sie ist einer vom Christenthum abgefallenen und vom Materialismus durchsäuerten Gesellschaft vorbehalten geblieben. Und das nennen sie „Fortschritt", — „sittlichen Fortschritt"!! Ist es möglich, ein Wort, das eine so tief=christliche Bedeutung hat, ärger zu mißhandeln, als es hier geschieht? Nein, da ist kein Fortschritt, da ist nicht einmal mehr ein Rückschritt, da ist das Aeußerste, was überhaupt erreicht werden kann, schon erreicht. Denn, wo es einmal so weit gekommen ist, daß das Laster nicht mehr als Laster, die Ausschweifung nicht mehr als Ausschweifung gilt, sondern mit den Ehren bekleidet wird, die nur der Tugend gebühren: da ist jeder sittliche Aufschwung im Keime erstickt; die sittlichen Elemente und Potenzen sind verschwunden, und weiter als bis zu diesem Aeußersten kann denn doch das menschliche Geschlecht nicht mehr rückwärts schreiten. Ja, wenn das Christenthum nicht wäre, wenn dieses nicht sogar noch in die vom Glauben abgewendete Welt seine äußersten Lichtstrahlen hineinfallen ließe: — wir wetten Hunderte gegen Eines, daß dann der entsittlichte moderne Weltgeist bereits dahin gelangt wäre, eine neue Venus zu schaffen, und sie als Göttin der Unzucht in den Olymp zu setzen, um ihr seine Huldigungen darzubringen. Nichts, gar nichts verhindert in unserer Zeit mehr das Hereinbrechen der sittlichen Zustände des Heidenthums in seinem tiefsten Verfalle, als die Macht des Christenthums, des christlichen Geistes, der sich auch diejenigen nicht völlig zu entziehen vermögen, die den christlichen Glauben abgeworfen und zu Knechten des ungläubigen Weltgeistes sich herabgewürdigt haben. Was wollen wir mehr? Die Loge hat es ja selbst bereits offen proclamirt, daß die Entsittlichung des Volkes ein Hauptziel ihres Strebens sei, weil nur unter dieser Bedingung der christliche Glaube aus dem Herzen des Volkes ausgetilgt und dasselbe zum Werkzeuge der liberalen Pläne geeignet gemacht werden könne. Und da spricht man noch von sittlichem Fortschritt! Wenden wir uns ab von diesem Gebahren, es ist zu gottlos und zugleich zu abgeschmackt und heuchlerisch, als daß man darüber noch weitere Worte verlieren sollte!

IX.

9. Und was ist es endlich mit dem socialen Fortschritt, auf welchen der moderne liberale Weltgeist sich wo möglich noch mehr zu Gute thut, als auf den intellectuellen und sittlichen Fortschritt? Was hat denn der Liberalismus für das arbeitende Volk gethan? Er hat alle Schranken niedergerissen, die dasselbe gegen den Druck, den Wucher und das Aussaugesystem des Großcapitals hätten schützen können. Die Folge davon ist die in immer weiteren Dimensionen um sich greifende Massenverarmung, die das arbeitende Volk zwingt, in den Dienst des Großcapitals zu treten, und seine Freiheit und Selbstständigkeit demselben preiszugeben. Und welches Schicksal wird durch dieses Verhältniß dem Arbeiter bereitet! Die liberale Wirthschaftstheorie hat für die Regelung des Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeiter nichts anderes, als das grausame und schreckliche Princip, daß der Lohn sich zu richten habe nach dem Verhältniß von Angebot und Nachfrage. Der Arbeiter muß seine Arbeitskraft gleich einer Waare anbieten; der Arbeitgeber kauft sie ihm ab; aber der Kaufpreis richtet sich nicht etwa nach den Bedürfnissen des Arbeiters; dieser Faktor wird bei Bestimmung des Kaufpreises gar nicht in Anschlag gebracht. Vielmehr gilt hiebei als maßgebend nur die Größe des Angebotes und die Größe der Nachfrage. Je mehr Arbeitskräfte sich anbieten, desto geringerer Kaufpreis, resp. Lohn, wird gegeben, weil in solchen Fällen die Nachfrage nach Arbeitskräften geringer ist, als das Angebot derselben. Ob der Arbeiter sammt seiner Familie mit jenem Lohne bestehen könne oder nicht, ist ganz gleichgiltig. Ist er mit dem Lohne nicht zufrieden, so kann er gehen. Allein da er ohne täglichen Arbeitslohn nicht bestehen kann, sondern sammt seiner Familie Hungers sterben müßte, so *kann* er nicht gehen; er ist mit eisernen Ketten an den Arbeitgeber angeschmiedet, kurz, er befindet sich in einem Zustande, welcher dem Zustande der Sklaverei so nahe als möglich steht. So hat uns der Liberalismus in dem ungeheueren Arbeiterproletariat ein neues Sklaventhum gebracht, und während das Christenthum durch alle Jahrhunderte hindurch all seine Kraft und all seinen Einfluß aufgeboten hat, um die Sklaverei zu zerstören und diesen furchtbaren

socialen Schaden zu beseitigen, hat der moderne Liberalismus diese Sklaverei in einer neuen Form wieder in die Gesellschaft eingeführt. Und das nennt man socialen Fortschritt!! —

10. Nicht genug. Der moderne Liberalismus hat Alles gethan, um die natürliche ständische Gliederung der Societät zu zerstören, und die Gesellschaft vollständig zu atomisiren. Er hat nicht geruht, bis die historischen Stände das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit, der Solidarität ihrer Rechte und Interessen verloren, und als dies geschehen, hat er die letzte Hand angelegt, und auf gesetzlichem Wege ihre innere Organisation zerstört. Damit war es um die Stände als solche geschehen; sie verfielen der Auflösung. Ebenso hat der Liberalismus die Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinden vernichtet, und ihre sociale Individualität zerstört, indem er ihnen die Freizügigkeit aufzwang. Dafür hat er aber an die Stelle der natürlichen ständischen Gliederung der Societät ein neues Kastenwesen gesetzt, indem er die Societät in zwei große Kasten auseinanderriß, in die Kaste der Großcapitalisten, der reichen Bourgeois, und in die Kaste der Arbeiter. Beide Kasten stehen sich so schroff und abgeschlossen gegenüber, wie ehedem die Kasten der heidnischen Gesellschaft. Die Kaste der Millionäre sieht mit Verachtung herab auf die Kaste der armen Arbeiter; diese gelten jener nur als die Canaille, die zu nichts Anderem da ist, als daß ihre Arbeitskraft im Interesse des Geldsackes ausgebeutet, und wenn sie unbrauchbar geworden, weggeworfen werde. Dagegen verfolgt hinwiederum die Kaste der Arbeiter die reichen Bourgeois und Fabrikherren mit glühendem Hasse; sie will sich der Gewaltherrschaft derselben nicht mehr fügen und schaut begehrlich auf die Geldsäcke hin, auf denen jene Reichen ihre Hand liegen haben. Und eine solche furchtbare Verzerrung des normalen ständischen Verhältnisses in der Societät soll als socialer Fortschritt angesehen werden! Ist er denn möglich, die Verkehrung der Begriffe noch weiter zu treiben, den evidentesten Rückschritt als Fortschritt, die krankhaftesten socialen Zustände als gesunde Entwickelungszustände der Gesellschaft zu bezeichnen?

11. Noch mehr. Was hat der Liberalismus aus dem Staate gemacht? Wenn das Christenthum den Staat als eine göttliche Institution betrachtet, deren Aufgabe es ist, die sociale Rechtsordnung

aufrecht zu erhalten und durchzuführen, und dadurch die zeitliche Wohlfahrt des Menschengeschlechtes zu ermöglichen und zu fördern: so hat der Liberalismus den Staat zum Werkzeug für die Begründung seiner eigenen Herrschaft und für die Durchführung seiner eigenen Pläne herabgewürdigt. Und um dieses Ziel zu erreichen, hat er den altheidnischen Staatsabsolutismus, der durch das Christenthum war gebrochen worden, wieder proclamirt, und sucht ihn mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten und nach allen Seiten hin durchzusetzen. Da wird nichts mehr unangetastet gelassen, nicht der Glaube, nicht das Gewissen der Völker, Alles soll unbedingt unter die Herrschaft des vom Liberalismus beherrschten absoluten Staates gebeugt werden. Der Staat ist Alles; außer ihm ist Nichts berechtigt; es gibt schlechterdings Nichts, was von ihm unabhängig wäre, nicht die Kirche, nicht die Familie, nicht das Gewissen — Nichts; überall hat er und nur er seine Hand. Der Einzelne hat nur so viel Werth und Geltung, als ihm der Staat an Werth und Geltung zuschreibt. Er duldet Nichts, als seinen Willen. Aber wohlgemerkt! Das alles gilt nur von jenem Staate, in welchem der Liberalismus die Herrschaft führt; sind andere Principien und andere Männer in einem Staate maßgebend, dann bekennt sich der Liberalismus zum geraden Gegentheil von alledem, und intriguirt in aller nur möglichen Weise, um jene Principien und jene Männer zu stürzen, und sich selbst an's Ruder zu bringen. Ist ihm aber dieses gelungen, dann steckt er ohne Rücksicht auf seine vorher zur Schau getragenen Grundsätze sogleich die Fahne des Staatsabsolutismus aus. So ist der „moderne“ Staat vollständig auf den Standpunkt des altheidnischen Staates zurückgeworfen; er ist in den antiken Staatsabsolutismus hineingedrängt, zugleich aber wiederum zum Werkzeug der Parteiherrschaft geworden. Darum hängt sich an denselben aber auch ein das Volk aussaugender, die Volkskraft erschöpfender und alle gesunden freiheitlichen Regungen im Volke erstickender Militarismus in derselben Weise an, wie an den antiken Staat das rohe und despotische Prätorianerthum sich angehängt hatte. Und das soll ein socialer Fortschritt sein!! Ehedem jubelte das Menschengeschlecht in Freude auf, als es durch das Christenthum von dem drückenden Alp

des Staatsabsolutismus und der Parteiherrschaft erlöst und in die Freiheit der Kinder Gottes eingesetzt wurde: und nun soll es in der Rückkehr zu jenem Staatsabsolutismus und zur Parteiherrschaft einen großartigen Fortschritt anerkennen! Das heißt dem menschlichen Geiste mehr zumuthen, als er ertragen kann! —

12. Es ist sonnenklar: der Fortschritt ist wesentlich ein Erzeugniß des Christenthums, und kann nur auf dem Boden des Christenthums gedeihen. Der christliche Geist ist sein Vater, die Kirche seine Mutter. Der Abfall vom Christenthum ist auch der Rückschritt, der Rückschritt zum Heidenthum, der Rückschritt zu einer noch weiteren Grenze, als das Heidenthum sie erreicht hat. Denn »Corruptio optimi pessima.« Der Unglaube kann überall nur mit der Lüge operiren; die größte Lüge aber, die er der Welt in's Angesicht schreit, ist diese, daß er sich als den Förderer des Fortschrittes hinstellt. Und doch ist unser Geschlecht so blasirt, daß es diese freche Lüge geduldig und gläubig hinnimmt. Es thut noth, dieser Lüge die Maske abzureißen, und sie als das hinzustellen, was sie in der That ist. Wie die Schlange, unter Blumen verborgen, sich zu ihrem Opfer heranschleicht, um ihm den tödtlichen Biß zu versetzen, so schmückt sich auch der moderne Unglaube mit wesentlich christlichen Ideen aus, damit sein Gift leichter Eingang in dem Herzen des bethörten Geschlechtes finde. Und zu diesen wesentlich christlichen Ideen gehört vorzugsweise die Idee des Fortschrittes. Wir haben es bewiesen. Darum können wir aber auch unsere bisherigen Erörterungen nur mit derselben Aufforderung schließen, mit welcher wir sie begonnen haben. Wir müssen die vom Liberalismus uns geraubten Ideen wieder zurückerobern, und sie in den Boden wieder einpflanzen, wohin sie gehören; dann werden sie von selbst dazu beitragen, den modernen Unglauben in seiner ganzen Blöße, Nacktheit und Ideenlosigkeit erscheinen zu lassen, und das Christenthum wird dastehen als das, was es immer gewesen ist und immer sein wird, als der „Weg", als die „Wahrheit" und als das „Leben" für den einzelnen Menschen sowohl, als auch für das gesammte Menschengeschlecht. —

Dritte Studie.

Das Christenthum und die Freiheit.

Eines der höchsten irdischen Güter des Menschen ist die Freiheit. Die Freiheit gehört ausschließlich der moralischen Ordnung an; sie ist eines jener Momente, wodurch die moralische sich wesentlich von der physischen Ordnung unterscheidet. Denn während das Gefüge der physischen Ordnung zusammengehalten und beherrscht wird durch die Nothwendigkeit, ist in der moralischen Ordnung Alles auf Freiheit gegründet, und kann dieselbe nur durch Freiheit realisirt werden. Und wie durch Freiheit die moralische von der physischen Ordnung sich unterscheidet, so gehört die Freiheit zugleich zu jenen Momenten, wodurch der Vorrang der moralischen von der physischen Ordnung bedingt ist. Die moralische steht dem Range nach unendlich höher als die physische Ordnung, und ein Hauptgrund dieses Vorranges besteht darin, daß alles Leben und alle Bewegung in jener durch Freiheit getragen ist und in Freiheit sich entfaltet, während in dieser das eiserne Band der Nothwendigkeit Alles umschlingt, die Nothwendigkeit des Naturgesetzes Alles durchdringt und beherrscht. Die Freiheit ist somit eine der wesentlichsten Prärogativen des Menschen vor dem Thiere und vor allen übrigen Naturwesen; sie ist ein Gut, das er mit keinem anderen Wesen hienieden theilt; sie gehört zu jenen Gütern, die für ihn hienieden die werthvollsten sind. Darum hat denn auch das Wort „Freiheit" für den Menschen einen bezaubernden Klang. Er sieht in der Freiheit ein Ideal seines Strebens, eine erwärmende und belebende Sonne seines Lebens, eine Errungenschaft, die ihm über Alles geht, und die er, wenn er sie verloren,

jedesmal wieder zu gewinnen sucht. Allerdings schließt diese Freiheit für den Menschen auch viele und große Gefahren in sich; er ist ja so sehr geneigt, von derselben einen Gebrauch zu machen, der in letzter Instanz nur zu seinem Verderben ausschlagen kann. Aber kein Gut hört deshalb auf, ein Gut zu sein, weil es mißbraucht werden kann: und darum verliert auch die Freiheit ihre hohe Bedeutung und ihren hohen Werth für den Menschen durch die Möglichkeit eines Mißbrauches derselben nicht: sie ist und bleibt deßungeachtet immer eines der höchsten irdischen Güter des Menschen.

Schon diese hohe Bedeutung der Freiheit im Leben des Menschen und des menschlichen Geschlechtes muß die Frage nahe legen, wie es denn stehe um das Verhältniß zwischen Christenthum und Freiheit. Das Christenthum als von Gott geoffenbarte Religion ist in so fern das höchste Interesse für den Menschen hienieden, als es wesentlich dazu bestimmt ist, den Menschen zur ewigen Seligkeit in Gott zu führen. Wie verhält sich nun diese göttliche Anordnung und Veranstaltung für das Heil des Menschen zu dem natürlichen Gute der Freiheit? Diese Frage gibt sich von selbst dem menschlichen Geiste zur Lösung auf, und eine Beantwortung derselben kann im Interesse der tieferen Erkenntniß des Christenthums und seines Verhältnisses zum Menschen nicht umgangen werden. Aber noch aus einem andern Grunde ist ein tieferes Eingehen auf diese Frage angezeigt. Seit dem großen Abfalle von der Kirche im sechszehnten Jahrhundert hat sich der vom christlichen Glauben emancipirte Weltgeist an die Ansicht gewöhnt, es gebe keinen größeren und erbitterteren Feind der Freiheit, als das Christenthum, resp. den Träger desselben, die Kirche. In tausend und tausend Variationen ist diese Behauptung seit mehr als drei Jahrhunderten hervorgetreten; der eine hat sie dem anderen nachgesprochen, jeder hat sie noch mit seinen eigenen Zuthaten verbrämt, und so ist es gekommen, daß diese Behauptung heut zu Tage bei Allen, die nicht selbstständig zu denken, sondern nur die Gedanken des herrschenden Weltgeistes wiederzukäuen vermögen, als ein förmliches Dogma gilt. Christenthum und Kirche sollen, nicht etwa blos zufälligerweise, sondern principiell Gegner der Freiheit sein; all ihr Streben soll dahin gehen, diese Freiheit

im Schoße des Menschengeschlechtes zu vertilgen, und der Menschheit ein Joch aufzulegen, das unerträglich ist, und gegen das alle besseren Elemente des Menschengeschlechtes sich sträuben müssen. Daher folgerichtig die Parole: »Ecrasez l'infame!« Christenthum und Kirche müssen gestürzt werden, um der Freiheit eine Gasse zu machen. Die zwei großen antichristlichen Parteien der Gegenwart, die liberale und die socialistische, haben in gleicher Weise das Dogma von der Freiheitsfeindlichkeit des Christenthums und der Kirche sich angeeignet, und daher auch die Vernichtung beider auf ihre Fahne geschrieben. Gegenseitig auf das bitterste verfeindet, und die eine auf den Ruin der andern sinnend, sind sie doch darin einig, daß die „freiheitsfeindliche“ Macht des Christenthums als objektiv gegebene Institution gestürzt, und die Kirche ausgerottet werden müsse. Jede der beiden Parteien vindicirt sich die Prärogative, daß sie die wahre Freiheit vertrete, jede verheißt ihren Anhängern die ganze und volle Freiheit und stellt ihnen alle Früchte der letzteren in Aussicht, wenn sie in ihre Reihen eintreten und ihre Pläne mit durchführen helfen wollten; jede wirft der andern vor, daß sie nicht im Stande sei, die Idee der Freiheit zu realisiren, daß sie mit Unrecht die Fahne derselben sich aneigne. Aber beide sind darin einig, daß im Christenthum die Freiheit nicht zu finden sei, daß vielmehr das Christenthum die Freiheit hasse, und daß es folglich auch ihnen verhaßt sein müsse. Diesen Prätensionen des Weltgeistes gegenüber ist es also nicht blos ein eminent wissenschaftliches Interesse, sondern geradezu eine gebieterische Forderung, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse denn in Wahrheit das Christenthum zur Freiheit stehe, ob es denn wahr sei, daß das Christenthum ein Feind der Freiheit sei, daß es die Freiheit von jeher unterdrückt habe, und daß erst der moderne Weltgeist dieselbe wieder „unter der Bank“ hervorgezogen habe, wie einst Luther angeblich die Bibel; oder ob nicht vielmehr das Gegentheil wahr sei, daß nämlich das Christenthum allein die wahre Freiheit dem Menschengeschlechte gebracht habe und sie ihm fortwährend erhalte, während der Weltgeist dieselbe überall vernichtet, wo er seinen ehernen Fuß hinsetzt.

Wir unsererseits behaupten geradezu, daß Christenthum und Freiheit unzertrennlich von einander seien. Wie die Idee des

Fortschrittes, so ist auch die Idee der Freiheit eine wesentlich christliche Idee. Das Christenthum, und das Christenthum allein hat die Freiheit gebracht, beziehungsweise errungen, das Christenthum allein vermag sie aufrecht zu erhalten, und erhält sie wirklich aufrecht gegenüber allen Stürmen, die über sie hereinbrechen, gegenüber allen Angriffen, die auf dieselbe gemacht werden. Das Christenthum ist der alleinige Hort der Freiheit, und jede Abweichung vom Christenthum und vom christlichen Geiste muß unvermeidlich auch den Verfall und den Untergang der Freiheit nach sich ziehen. Wie die Idee des Fortschrittes, so hat der Weltgeist auch die Idee der Freiheit dem Christenthum und der Kirche geraubt, um sich selbst damit zu schmücken. Sie muß wieder zurückerobert werden. Gar Manchen scheint die Freiheit im Hinblick auf den Humbug, den die antichristlichen Parteien mit derselben treiben, als eine verhängnißvolle Frucht menschlicher Verirrung. Das ist nicht richtig. Fürchten wir uns nicht vor der Freiheit! Sie gehört uns an, ist unser Eigenthum. Sehen wir ihr fest in's Auge, und wir werden finden, daß dieselbe das Kind, und zwar das Schoßkind des Christenthums sei! Wir werden das im Folgenden beweisen.

Der Begriff der Freiheit kann in verschiedenfachem Sinne genommen werden. Vorzugsweise aber unterscheidet man drei Arten der Freiheit, auf welche die anderen im Wesentlichen zurückgeführt werden können, nämlich die Willensfreiheit, die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die sociale oder bürgerlich-politische Freiheit. Wenn wir also beweisen, daß das Christenthum diesen drei Hauptarten der Freiheit sich nicht blos günstig erweise, sondern daß es dieselben geradezu geschaffen, beziehungsweise sicher gestellt hat, so werden wir jedenfalls der Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, genügen. Sprechen wir also zuerst von dem Verhalten des Christenthums zur natürlichen Willensfreiheit des Menschen!

I. Das Christenthum und die Willensfreiheit.

Die Willensfreiheit ist die Voraussetzung und die Wurzel jeder anderweitigen Freiheit. Nur ein solches Wesen, das in seinem Thun und Lassen nicht von irgend welcher Nothwendigkeit be-

herrscht wird, sondern vielmehr nach eigener Wahl sich zu seinem Thun und Lassen bestimmt, kann möglicherweise wie in der sittlichen, so auch in der religiösen und socialen Ordnung den Standpunkt der Freiheit einnehmen. Denn nur wer frei ist in seinem Wollen und Thun selbst, kann auch frei sein in Rücksicht auf die verschiedenartigen Beziehungen, in welche er mit seinem Wollen und Thun treten kann, seien nun diese Beziehungen sittlicher, oder religiöser oder socialer Natur. Ein Wesen, das in seinem Thun und Lassen unter der Herrschaft einer Nothwendigkeit steht, möge dieselbe von was immer für einer Art sein, ist in keinem Gebiete seines Daseins und Lebens einer Freiheit fähig; denn wie ihm sein Thun und Lassen selbst ohne sein Zuthun durch die Macht der Nothwendigkeit bestimmt wird, so wird es ihm eo ipso durch dieselbe Macht ohne sein Zuthun auch bestimmt nach den verschiedenen Beziehungen, die dasselbe hat oder haben kann. Die Macht der Nothwendigkeit liegt also nicht blos auf seinem Thun, sondern sie erstreckt sich auch auf den Zusammenhang desselben mit der Ordnung, in welcher es steht. Alle Freiheit des Menschen ist also durch die Freiheit seines Willens bedingt, und ohne diese gibt es keine andere Freiheit.

Fragen wir nun, in welches Verhältniß das Christenthum zu dieser Willensfreiheit des Menschen sich stelle, so lautet die Antwort auf diese Frage folgendermaßen: Das Christenthum **anerkennt und sichert die Willensfreiheit**, und nur unter der Hut des Christenthums kann das Bewußtsein dieser Freiheit im menschlichen Geiste aufrecht erhalten und ihr allseitige Anerkennung zu Theil werden.

1. Die Freiheit des Willens ist allerdings eine Wahrheit, die wir durch unsere bloße natürliche Vernunft erkennen. Und zwar ist sie schon für unsere natürliche Erkenntniß so evident, daß man glauben sollte, es sei ganz unmöglich, dieselbe zu leugnen. Schon unser Selbstbewußtsein lehrt uns mit einer überzeugenden Kraft, der nicht leicht etwas gleichkommt, daß wir unser Wollen und Handeln vollkommen in unserer Gewalt haben, so daß wir uns nach selbsteigener Wahl für dieses oder jenes bestimmen, unserm Wollen und Thun diese oder jene Richtung geben können. So lange und so weit der Mensch auf dem Standpunkte seines ge=

sunden Sinnes sich hält, kann es ihm gar nicht in den Sinn kommen, die Willensfreiheit in Abrede zu stellen; im Handel und Wandel, im gegenseitigen Verkehr miteinander setzen wir dieselbe überall, bei uns und bei Anderen, voraus; wir könnten gar nicht anders, wenn wir auch wollten; denn ein vernünftiger Verkehr der Menschen untereinander wäre gar nicht möglich ohne die stillschweigende Voraussetzung, daß alle ohne Ausnahme einen freien Willen haben. Der Einzelne kann im äußeren Leben so zu sagen gar keinen Schritt thun, ohne den freien Willen bei sich und bei Anderen vorauszusetzen; eine vernünftige Lebensführung wäre schlechterdings unmöglich ohne die Willensfreiheit. Zudem ist die Freiheit des Willens schon im Begriffe der Vernunft involvirt. Denn die Vernunft hat in praktischer Beziehung unstreitig die Bestimmung, den Willen in seinem Thun und Lassen zu leiten. Aber ist der Wille nicht frei; steht er in seinem Thun und Lassen unter der Herrschaft der Nothwendigkeit, dann ist eine Leitung desselben durch die Vernunft ganz unmöglich. Die Vernunft könnte sich nur als müßiger Zuschauer verhalten zu dem, was die Nothwendigkeit im Menschen und durch den Menschen wirkt; einen leitenden Einfluß könnte sie darauf nicht mehr ausüben, weil es ja nicht in der Gewalt des Menschen stehen würde, diesem leitenden Einflusse zu folgen. Und wozu hätte auch die Vernunft die Fähigkeit, den Unterschied zwischen Gut und Bös zu erkennen, wenn es nicht in der Macht des Willens stünde, das eine oder das andere zu thun! Kurz, die Freiheit des Willens ist schon vom Standpunkte der natürlichen Erkenntniß aus eine so evidente Wahrheit, daß die Ueberzeugung von derselben sich Jedem aufdrängen muß, der nicht geflissentlich seinen Blick der Wahrheit verschließt. Das ist unbestreitbar.

2. Und doch, wer sollte es glauben! — konnte gerade diese evidente Wahrheit im antiken Heidenthum nie zur vollen Anerkennung und Geltung kommen, weder im religiösen Bewußtsein, noch in der Philosophie. Ueberall erwiesen sich die religiösen Voraussetzungen sowohl, als auch die philosophischen Lehrmeinungen der Willensfreiheit feindlich, und ließen dieselbe entweder gar nicht, oder wenigstens nicht nach ihrer ganzen Tragweite zur Geltung kommen. In der altindischen Brahmalehre war die Willensfrei-

heit durch die pantheistischen Voraussetzungen des Systems geradezu und ausdrücklich ausgeschlossen. Die menschliche Seele ist nach dieser Lehre eine Emanation des Brahma — des göttlichen Princips — sie geht wie ein Funke sprühenden Feuers aus dem ewigen Geiste hervor, und ist daher mit ihm Eines Wesens, ein Theil seines Seins. In Folge dessen kommt der Seele keine selbsteigene Thätigkeit, und folglich auch keine freie Selbstbestimmung zu. Wie Brahma das wesende Princip in der Seele ist, so ist er auch das allein thätige Princip in derselben. „Nur Brahma wirkt in mir, heißt es, ich selbst bin ohne Wille und That.“ Ebenso konnte auch die altpersische Zendlehre mit ihrem kosmisch-ethischen Dualismus nicht mit der Willensfreiheit zurecht kommen. Ormuzd ist das Princip alles Guten, Ahriman das Princip alles Bösen in der Welt. Und zwar sind beide in beiderseitiger Richtung als *wirkende* Principe zu fassen. Da bleibt für die Willensfreiheit kein Raum mehr; denn wenn Gutes und Böses in der Welt von höheren Mächten gewirkt wird, dann bleibt in dieser Beziehung für den Willen nichts mehr zu thun übrig; er ist ja nur das Organ, durch welches die beiden kosmischen Mächte die ihnen eigenthümlichen Wirkungen vollziehen. Die griechische Religion endlich schien allerdings in ihrem reichen Mythenschatze und in ihren beweglichen und launenhaften Göttergestalten die Voraussetzungen zu besitzen, um auch in der Menschenwelt die Freiheit der Bewegung zu begünstigen. Ihr heiterer Charakter, sowie die leichte Oberflächlichkeit, womit sie über den Grund der Dinge hinweg schwebte, und blos die Außenseite des Lebens betonte, schien ganz dazu angethan zu sein, die Willensfreiheit auf Seite des Menschen entschieden zu betonen, und sie in den Vordergrund des Bewußtseins zu stellen. Aber es war blos Schein. Im tiefsten Hintergrunde dieser religiösen Ansicht stand das „Fatum“ — ein finsteres Verhängniß, das Alles beherrscht und an die Kette der Nothwendigkeit schmiedet. Dem Fatum, lehrt die griechische Religion, ist Alles unterworfen, selbst der Götterhimmel ist hievon nicht ausgenommen. Das Fatum durchdringt und leitet Alles, jede Bewegung und jede That leitet sich auf es als auf ihren letzten Grund zurück; von ihm geht in höchster Instanz Alles aus, und alle Ereignisse hienieden, sowohl in der Natur, als auch in der

Menschenwelt, wickeln sich ab an dem Faden der Nothwendigkeit, den das Fatum spinnt. Kein Streben, keine Bewegung kann gegen dasselbe aufkommen, weil ohne es eben kein Streben, keine Bewegung denkbar ist. Damit ist die Willensfreiheit des Menschen im tiefsten Grunde vernichtet; mit der Voraussetzung eines solchen nothwendigen Verhängnisses kann dieselbe nicht zusammen bestehen.

3. Und nicht blos die Religion, sondern auch die Philosophie konnte sich über die Willensfreiheit, über Dasein, Begriff und Bedeutung derselben nicht recht verständigen. In der ältesten griechischen Philosophie ist von der Willensfreiheit gar nicht die Rede, und konnte dieselbe auch nicht zur Sprache kommen, weil jene größtentheils im Naturalismus befangen war, der eine Freiheit gar nicht zuläßt. In der platonischen Philosophie ist die Freiheit des Willens zwar nicht geleugnet; vielmehr scheinen die Hauptpunkte des platonischen Systems die Freiheit des Willens stillschweigend vorauszusetzen; aber eine eigentliche Theorie der Willensfreiheit, die doch in keinem philosophischen Systeme fehlen soll, findet sich bei Plato nirgends. Zudem hat späterhin die Fortbildung des platonischen Systems zum Neuplatonismus eine solche Richtung genommen, daß die Freiheit des Willens unter der Wucht der emanitistischen Obersätze dieser Lehre erdrückt wurde. Nur Aristoteles hat sich in seiner Ethik ausdrücklich mit der Willensfreiheit beschäftigt und dieselbe ihrem Wesen nach auch anerkannt. Er unterscheidet zwischen βουλησις und προαιρεσις, wovon die erstere auf den Zweck, die letztere auf die Mittel zum Zwecke gehe, und vindicirt in der letzteren Richtung dem Menschen die Freiheit, in so fern es nämlich in der Macht des Menschen liege, zwischen den verschiedenen Mitteln zum Zwecke zu wählen. Aber schon die Stoiker vermochten nicht mehr diesen Standpunkt festzuhalten; sie ließen vielmehr die Willensfreiheit wieder fallen und sanken in den Fatalismus zurück. Auf pantheistischen Voraussetzungen fußend, leiteten sie aus dem Begriff der Vorsehung den Begriff des „Verhängnisses" (ειμαρμενη-fatum) ab, und ließen durch letzteres die Willensfreiheit aufsaugen. Allerdings konnten sie das natürliche Bewußtsein der Freiheit nicht gänzlich beseitigen, weßhalb manche Stoiker dieser letzteren wenigstens in so fern Rechnung trugen, daß

sie nur den Gesammtcharakter des Menschen, aus welchem die einzelnen Handlungen erfolgen, durch das Fatum bestimmt sein ließen, während sie diese einzelnen Handlungen der Willkür des Menschen anheim gaben. Der Mensch, sagen sie, sei zu vergleichen mit einem vom Berge herabrollenden Stein. Wie dieser, einmal in Bewegung gesetzt, von selbst fortrollt, ohne weiterer äußerer Impulse zu bedürfen, so brauche auch der menschliche Wille, nachdem er einmal durch das Fatum determinirt sei, zu seinen einzelnen Handlungen, in denen sein vom Fatum bestimmter Gesammtcharakter sich offenbart, keines eigenen Impulses von Seite des Verhängnisses mehr, sondern er vollbringe sie aus sich allein. Und das sei es, was das Bewußtsein der Freiheit in uns erzeuge. Wenn wir meinen, ganz frei, d. i. ohne jede vorgängige Determination zu handeln, so rühre solches blos daher, daß wir uns der Motive nicht bewußt sind, die unseren Willen bestimmen. Es ist klar, daß solche Reservationen den Begriff der Freiheit nicht retten können, nachdem er einmal durch die Voraussetzung eines allbeherrschenden, Alles durch die Macht der Nothwendigkeit leitenden Fatums zur Unmöglichkeit geworden ist. Das sahen denn auch die Gegner des Stoicismus, die Epicuräer, wohl ein, und darum vertheidigten sie die menschliche Freiheit gegen die fatalistische Lehre der Stoiker. Aber sie wußten dafür ihrerseits dem Begriffe der Freiheit keinen vernünftigen Sinn abzugewinnen, da sie nur ihre eigene Zufallslehre auf die Freiheit anwenden, und diese im Sinne der ersteren fassen konnten. Damit war aber für den wahren Freiheitsbegriff Nichts gewonnen. Und so konnte denn die Willensfreiheit im ganzen Alterthum nie zur vollen Anerkennung und zu der ihr gebührenden Stellung kommen; sie lag so zu sagen vergraben unter dem Schutt der Vorurtheile, die sich im menschlichen Geiste angehäuft hatten; es bedurfte einer höheren Macht, die sie aus diesem Schutte wieder hervorzog an's Licht und sie in jene Stellung wieder einsetzte, die einzunehmen sie durch die moralische Ordnung berechtigt ist, und die sie einnehmen muß, wenn jene in der von Gott gewollten Weise sich entfalten soll.

4. Diese Macht erschien im Christenthum. Indem das Christenthum in die Welt eintrat, hat es die Erlösung des Menschengeschlechtes verkündet — »Vocabis nomen ejus Jesum; ipse

enim salvum faciet populum, suum a peccatis eorum[1]).« — Aber indem es die Erlösung verkündete, hat es zugleich die Freiheit des menschlichen Willens proclamirt. Denn die Erlösung ist die Erlösung von der Sünde, von der Schuld und Strafe der Sünde; eine Sünde aber im wahren und eigentlichen Sinne dieses Wortes, eine Sünde, die eine sittliche Schuld involvirt und eine Strafe verdient, ist undenkbar ohne Freiheit des Willens. Denn nur wer seine Handlungen in seiner freien Gewalt hat, so daß es von ihm, und von ihm allein abhängt, sie zu vollbringen oder zu unterlassen, kann für dieselben verantwortlich sein. Und diese Verantwortlichkeit ist ja die wesentliche Voraussetzung der Schuld; wer nicht verantwortlich gemacht werden kann für seine Handlungen, dem können sie unmöglich zur Schuld angerechnet werden. Wie also der Begriff der Erlösung im christlichen Sinne den Begriff der Sündenschuld voraussetzt, so setzt dieser wiederum die Freiheit des Willens voraus; folglich läßt sich auch der Begriff der Erlösung nicht denken ohne diese Voraussetzung, und es ist somit unbestreitbar, daß das Christenthum, indem es als erlösende Macht in die Welt eintrat, zugleich die Freiheit des Willens anerkannte und proclamirte. Wer daher die Willensfreiheit nicht anerkennt, der kann auch den Begriff der Erlösung nicht mehr im christlichen Sinne festhalten; die Erlösung muß ohne die Voraussetzung der Willensfreiheit aus der ethischen Ordnung heraustreten und zu einem physisch-kosmischen Vorgange werden. Damit ist aber das wahre Wesen derselben vollständig verloren.

5. Indem ferner das Christenthum in die Welt eintrat, hat es Gnade verheißen allen Menschen. Das Christenthum ist wesentlich die Religion der Gnade. »Gratia vobis et pax a Deo patre nostro et Domino Jesu Christo[2])!« — Das ist der Gruß, mit dem der Apostel sein Sendschreiben an die christlichen Gemeinden einleitet; — das ist aber auch der Gruß, mit welchem das Christenthum auf die Erde herabstieg und den Menschen sich ankündigte. Denn Gnade hat es uns gebracht, — Gnade, „noch überschwenglicher, als es die Sünde gewesen“. Aber gerade dadurch, daß es sich als die Religion der Gnade ankündigte, hat

1) Matth. 1, 21. — 2) Rom. 1, 7.

es gleichfalls wieder die Willensfreiheit proclamirt. Denn der Begriff der Gnade ist nicht denkbar ohne daß damit zugleich auch der Begriff der freien Mitwirkung des Menschen verbunden wird. Die Gnade wird nämlich gegeben zum Guten; sittlich gut kann aber eine Handlung nur unter der Bedingung sein, daß sie aus freiem Willen hervorgeht, eine freigesetzte ist. Würde also zur Wirksamkeit der Gnade nicht wesentlich die freie Mitwirkung des Willens erforderlich sein, dann könnte die Gnade unmöglich mehr das sittlich Gute zum Zwecke haben, da dieses ja ohne jene freie Mitwirkung nicht möglich wäre. Die Gnade ist eine Wirkung des heiligen Geistes in uns; würde aber der heilige Geist in der Weise in uns wirksam sein, daß dabei die freie Mitwirkung des Willens außer Rechnung bliebe, daß vielmehr die Wirksamkeit des heiligen Geistes allein in uns die Handlung zu Stande brächte ohne freie Mitwirkung des Willens, dann könnte dieser Handlung kein sittliches Prädicat mehr beigelegt werden, das auf uns selbst überfließt; wir wären ja bei derselben nicht selbstthätig betheiligt. Der Begriff der Gnade ist also unmöglich ohne die freie Mitwirkung des Menschen; so wie diese hinwegfällt, hebt sich der Begriff der Gnade auf. Sie kann nicht mehr das sittlich Gute zum Zwecke haben, weil dieses ohne freie Mitwirkung des Menschen nicht möglich ist. Hat sie aber ihren wesentlichen Zweck verloren, dann ist es auch um ihr Wesen geschehen, weil dieses correlativ zu jenem ist. Eine Wirksamkeit Gottes in uns, bei welcher wir uns blos als Organe der göttlichen Thätigkeit verhalten, selbstthätig aber nicht betheiligt sind, kann unmöglich mehr als Gnade bezeichnet werden; es ist ein greller Mißbrauch des Namens, wenn es dennoch geschieht. Es ist also klar, daß das Christenthum, indem es sich als die Religion der Gnade ankündigt, damit eo ipso auch die Freiheit des menschlichen Willens anerkennt und proclamirt. —

6. Das Christenthum ist endlich in der Welt aufgetreten mit der Predigt der Buße — Exinde, d. h. nachdem er die Versuchung des Teufels bestanden, coepit Jesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum[1]." Es ist aufgetreten mit der Aufforderung zum Glau-

1) Matth. 4, 17.

ben an die vom Erlöser verkündete göttliche Wahrheit; — Euntes in mundum universum, spricht der Heiland zu den Aposteln, praedicate evangelium omni creaturae! Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur[1]). Es ist endlich aufgetreten mit der Predigt eines neuen Gesetzes, und mit der eindringlichen Mahnung an die Menschen, zurückzukehren von den schlimmen Wegen, die sie bisher gegangen, und ihr Leben nach dem sittlichen Gesetze zu ordnen, „vollkommen zu werden, wie ihr Vater im Himmel es sei." Aber alle diese Zumuthungen, die das Christenthum an den Menschen stellt, wären geradezu unmöglich ohne Voraussetzung der Freiheit seines Willens. Buße und Reue haben nur unter der Bedingung einen Sinn, daß die Thaten, die ich bereuen soll, in meiner Gewalt gestanden sind, daß es von mir abgehangen, sie zu vollbringen oder zu unterlassen; ohne das Bewußtsein und die Ueberzeugung hievon würde nicht einmal der Gedanke der Reue und Buße in mir entstehen können, geschweige denn, daß ich eine Pflicht hiezu anzuerkennen vermöchte. Ebenso kann von einem Glauben an Gottes Wort nicht die Rede sein, wenn nicht der freie Wille den Verstand zur Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit bestimmt. Und vollends ist eine Beobachtung des sittlichen Gesetzes, ein Streben nach sittlicher Vollkommenheit undenkbar ohne einen freien Aufschwung des Willens zur sittlichen That. Indem also das Christenthum die gedachten Forderungen stellte, hat es laut und feierlich vor aller Welt die Freiheit des menschlichen Willens anerkannt, und dieselbe als eine durch die göttliche Offenbarung bezeugte Wahrheit proclamirt. Was vordem nie zur vollen Geltung im religiösen und wissenschaftlichen Bewußtsein des Menschengeschlechtes kommen konnte, das hat das Christenthum feierlich bestätigt und in seine Rechte eingesetzt — die Freiheit des Willens.

7. Damit ist denn aber diese Wahrheit auch für immer gesichert. Bezeugt nicht blos mehr durch die Evidenz, womit sie schon der natürlichen Vernunft einleuchtet, sondern auch gewährleistet durch göttliche Offenbarung kann sie dem Menschengeschlechte

---

1) Marc. 16, 15. 16.

nicht mehr abhanden kommen. Dies um so mehr, als die Kirche, diese lebendige Trägerin des Christenthums, überall mit aller Entschiedenheit auf die Anerkennung der Willensfreiheit dringt, und jeden Versuch, sie in was immer für einem Interesse aufzuheben, oder auch nur zu verkümmern und zu verkürzen, energisch abweist. Groß sind die Kämpfe, welche die Kirche gerade um die Willensfreiheit zu bestehen hatte; die mannigfaltigsten Fragen wurden aufgeworfen über die Beziehungen der Freiheit zur Gnade, zum göttlichen Vorherwissen, zum Sündenfalle des ersten Menschen u. s. w.; aber stets ist die Kirche für die Freiheit eingestanden, immer sind die vorwürfigen Fragen von der Kirche in der Weise entschieden worden, daß die Willensfreiheit hiebei vollen Raum und volle Berechtigung fand. Die Freiheit des Willens wird von der Kirche überall als ein »Noli me tangere« betrachtet und behandelt; Niemand ist es gestattet, an dieselbe zu rühren, sie muß als unantastbares Heiligthum um jeden Preis aufrecht erhalten werden. Man hat sie angegriffen im Interesse der Erlösung, gleich als könnte diese nicht nach ihrer vollen Größe und Bedeutung erfaßt werden, wenn man den gefallenen Menschen nicht unter die Nothwendigkeit des Bösen stellte; man hat sie angegriffen im Interesse der Gnade, gleich als würde der Macht der Gnade Eintrag gethan, wenn man nicht annähme, sie sei für den Menschen unwiderstehlich, dieser könne unter dem Einfluß derselben gar nicht anders handeln, als er wirklich handelt; man hat sie angegriffen im Interesse der göttlichen Vorherbestimmung, gleich als würde dieser ihre Sicherheit und die Gewißheit ihrer Wirkung geraubt, wenn man dem Menschen noch eine freie Selbstbestimmung zu Verschiedenem zuerkennen wollte, u. s. w. Aber alle diese Angriffe beirrten die Kirche nicht in der standhaften Aufrechthaltung und Vertheidigung der Willensfreiheit; im Gegentheil mußten sie nur dazu dienen, die kirchliche Lehre in diesem Betreff noch weiter zu entwickeln und noch klarer zu bestimmen. So hat also das Christenthum die Willensfreiheit nicht blos anerkannt, und das Bewußtsein derselben im Schoße des Menschengeschlechtes wach gerufen, sondern es hat auch Alles gethan, um diese Wahrheit im Bewußtsein der Menschheit für immer zu sichern.

8. Aber auch nur im Christenthum, nur in der Kirche

findet die Freiheit des Willens jene Macht, die sie garantirt und sicher stellt. Außer derselben ist für sie kein Heil. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß, wenn immer eine Partei von der Kirche sich trennte, und eine eigene häretische Lehre aufstellte, der Kampf sich gewöhnlich, sei es unmittelbar oder doch wenigstens mittelbar, um die Willensfreiheit drehte, indem die häretische Partei zum Angriff gegen dieselbe vorging. Der Abfall vom wahren Christenthum ist immer auch der Abfall von der Freiheit. Wer die Lehre der Kirche preis gibt, gibt stets mittelbar oder unmittelbar auch die Freiheit preis, und wie er gegen jene in feindlichem Hasse sich aufbäumt, so auch gegen diese. Schon bei den ersten und frühesten christlichen Häresien finden wir diesen Satz bewahrheitet. Die gnostisch-manichäischen Irrlehren waren gegen die Fundamentaldogmen des Christenthums gerichtet; aber sie trugen zugleich den orientalischen Dualismus in das Christenthum ein, und bekämpften, auf diese Voraussetzung gestützt, die menschliche Willensfreiheit. Namentlich waren es die Manichäer, die dieser Freiheit sich abhold erwiesen. Sie unterschieden im Menschen eine doppelte Seele: die Lichtseele, die aus dem guten, und die Leibseele, die aus dem bösen Princip stammt. Beide stehen unbedingt unter der Herrschaft jener kosmischen Mächte, aus denen sie entspringen; es gibt daher für keine derselben eine freie Selbstbestimmung; sie sind vielmehr wie zur Existenz, so auch zu all ihrer Thätigkeit prädeterminirt durch die Nothwendigkeit jener kosmischen Mächte, denen sie unterstehen. Der Abfall vom wahren Christenthum hatte also hier zur unmittelbaren Folge die Leugnung der Willensfreiheit. Und als später der Islam sich gegen das Christenthum erhob, so wiederholte sich die gleiche Erscheinung. An die Stelle der Vorsehung setzte der Islam ein finsteres Verhängniß, das die Freiheit und freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens von Grund aus zerstören muß. Die orthodoxen Theologen des Islam (die Motekallemin) nahmen in Uebereinstimmung mit dem Coran den Begriff dieses Verhängnisses im allerschärfsten Sinne, und schreckten vor keiner Consequenz, die sich hieraus ergab, zurück. „Alles und Jedes, lehren sie, ist von Gott zum Voraus bestimmt, Alles was in der Welt geschieht, geschieht nothwendig so, wie es geschieht; überall waltet Nothwendigkeit, nirgends Zufall oder

Freiheit. Das menschliche Wollen und Handeln ist hievon keineswegs ausgenommen. Vergebens mag sich der Mensch aufraffen zu eigener That; er kann und muß doch nur dasjenige thun oder leiden, was ihm das ewige Verhängniß vorausbestimmt hat. Allerdings sind demnach, sagen sie, Gebote und Verbote unnütz, weil der Mensch nicht im Stande ist, weder das Gebotene auszuführen, noch das Verbotene zu unterlassen. Allein Gott will nun einmal uns Befehle senden, uns warnen, uns Furcht einflößen und Strafe androhen; und Gottes Wille ist absolut; er kann auch solches uns auflegen, was auszuführen uns unmöglich ist. Ja es ist sogar möglich, daß wir thun, was geboten ist, und doch Strafe hiefür ernten, und umgekehrt, daß wir Böses thun und doch Belohnung hiefür erhalten. Gott kann Niemandem Unrecht thun, wie er auch immer handeln möge[1])." Das ist gewiß der schrecklichste Fatalismus, der sich denken läßt; die Freiheit des Willens ist gänzlich vernichtet und über dem ganzen sittlichen und socialen Leben liegt die undurchdringliche Finsterniß einer undurchbrechbaren Nothwendigkeit. Aber indem der Islam den absoluten Gegensatz gegen das Christenthum proklamirte, konnte es nicht anders kommen, als daß auch die Freiheit mit in den Untergang hineingezogen wurde, und an der Klippe eines absoluten Prädestinatianismus scheiterte.

9. Dasselbe Schauspiel bietet uns das sechzehnte Jahrhundert. Die große Revolution gegen die Kirche, die in diesem Jahrhunderte sich abwickelte, ward gleichfalls wieder inaugurirt durch die Negation der Willensfreiheit. Nach Luther ist die Freiheit des Willens ein leerer Name; es gibt eine solche nicht. Kein liberum, sondern ein servum arbitrium! Der „fleischliche Mensch" steht unter der unbedingten Herrschaft des Satans, der ihn zu allem Bösen unwiderstehlich hintreibt; der „geistige Mensch" dagegen steht unter der Herrschaft des Geistes Christi, der gleichfalls in ihm ohne ihn, d. i. ohne all sein Zuthun das Gute wirkt. Aber auch der Satan ist nur das Werkzeug Gottes: und darum ist es in letzter Instanz Gott, der Alles im Menschen und durch den Menschen wirkt, das Böse eben so gut, wie das Gute. Der

1) Vgl. meine Gesch. der Philos. des Mittelalters Bd. 2, S. 170 ff.

Mensch ist dabei mit seinem freien Willen in keiner Weise betheiligt, eben weil es einen solchen nicht gibt. Die Folge dieser Lehre ist auch hier wiederum, wie im Islam, die absolute Prädestination. Die Liebe und der Haß Gottes, lehrt Luther, sind gleich ewig und unveränderlich; beide erfordern gleich nothwendig ein Object, an welchem sie sich bethätigen können. Und wie daher Gott nach seiner Liebe die einen Menschen ohne all ihr Verdienst selig macht, so verdammt er ebenso nach seinem Hasse die Anderen ohne alle ihre Schuld. Er haßt sie von Ewigkeit her, und weil er sie haßt, darum prädestinirt er sie zum Bösen und zur Verdammung und treibt sie durch die Wirksamkeit seiner Allmacht unwiderstehlich zu diesem Ziele hin, ohne daß sie sich irgendwie jener Nothwendigkeit zu entziehen vermöchten [1]). Furchtbare Lehre! Aber sie beweist auf's Neue, daß für die Freiheit nur in der Kirche Heil sei, und daß sie in dem Augenblicke untergehen müsse, wo der Sectengeist hervortritt und gegen die Kirche sich auflehnt.

10. Und der moderne Weltgeist hat es mit seiner gehässigen Befeindung des Christenthums gleichfalls zu keinem anderen Resultate gebracht. Schon bei Cartesius und Leibnitz erscheint der Freiheitsbegriff verkümmert, da beide einem intellectuellen Determinismus huldigen, der die ganze und volle Freiheit des Willens nicht mehr aufkommen läßt [2]). Spinoza dagegen begnügt sich mit dieser Verstümmelung des Freiheitsbegriffes nicht mehr, sondern auf seine pantheistischen Prämissen sich stützend, leugnet er die Willensfreiheit gänzlich. Der französische Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts folgt ihm hierin nach, und der moderne Materialismus weiß uns über die Willensfreiheit gleichfalls keinen anderen Bescheid zu geben. Der Abfall vom Christenthum ist auch hier wiederum unmittelbar gefolgt von der Leugnung der Freiheit. So sagt Büchner, der moderne Evangelist des materialistischen Liberalismus [3]): „Der Mensch ist ein Naturproduct seinem körperlichen wie seinem geistigen Wesen nach. Daher beruht nicht blos das, was er ist, sondern auch das, was er thut, will, em-

1) Vergl. meine Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 3, S 517 ff. — 2) Vgl. mein Lehrb. der Gesch. der Philos., (Aufl. 2) S. 675. — 3) Kraft und Stoff, (Aufl. 6) S. 236.

pfindet, denkt, auf eben solchen Naturnothwendigkeiten, wie der ganze Bau der Welt. Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von der Summe der Einflüsse, die in jedem einzelnen Augenblicke den Menschen bestimmen, und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht. Das, was wir freien Willen nennen, ist nichts anderes, als das Resultat der stärksten Motive." All das sind ganz gewöhnliche Gedanken, die auch nicht das geringste Neue enthalten. Das moderne Antichristenthum ist wie in jeder anderen, so auch in dieser Beziehung um keinen Schritt weiter gekommen; es kann nur das wiederholen, was ehedem schon gesagt worden ist, und zwar viel besser und viel gründlicher. Der freiheitsfeindliche Charakter des Antichristenthums ist und bleibt immer derselbe. Sogar der Rückzug in die Veste der Unwissenheit, womit schon Spinoza und die antiken Deterministen sich gegen die Angriffe des im Menschen unaustilgbaren Freiheitsbewußtseins gedeckt hatten, fehlt nicht. „Wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein frei wähnen, sagt Büchner, so besteht diese unsere Freiheit allein darin, daß wir uns unseres Willens bewußt und der Ursachen, von denen wir bestimmt werden, unbewußt sind[1])." Wir sehen, Originalität dürfen wir bei diesen modernen Deterministen nicht suchen.

11. Es ist also sonnenklar: wie das Christenthum die Willensfreiheit wieder in ihre Rechte einsetzte, nachdem sie im Heidenthum im religiösen und philosophischen Bewußtsein des menschlichen Geschlechtes nicht zum vollen Durchbruch hatte kommen können, so kann auch nur das Christenthum, resp. die Kirche, als die lebendige Trägerin des Christenthums die Willensfreiheit aufrecht erhalten und sicher stellen; der Abfall vom Christenthum, von der Kirche zieht stets auch den Verlust des Freiheitsbewußtseins nach sich; der Kampf gegen das Christenthum ist stets auch ein Kampf gegen die Willensfreiheit, der Haß gegen das erstere ist auch der Haß gegen die letztere. Dem Christenthum allein verdankt das Menschengeschlecht das unerschütterte und unerschütterliche Bewußtsein dieser hohen Prärogative; nimm das Christenthum hinweg, und alle Mächte des Bösen werden sich zusammenschaaren, um das Frei-

1) Kraft und Stoff, (Aufl. 6) S. 237.

heitsbewußtsein im Menschen niederzutreten und ihn an die Kette der Nothwendigkeit zu schmieden. Es ist ja dieses das beste, ja das einzige Mittel, um das Bewußtsein der Schuld los zu werden, und der Sünde freien Lauf lassen zu können. Denn wenn der Wille nicht frei ist, dann hebt sich der Unterschied zwischen Gut und Bös auf; es wird für den Menschen absolut gleichgiltig, welche Thaten er vollbringe; er kann daher allen seinen Leidenschaften die Zügel schießen lassen. Und darauf ist es eben abgesehen. Das Christenthum aber steht da als der unentwegte Hort der Willensfreiheit, und damit auch als der Hüter der Sittlichkeit und der sittlichen Prärogativen des Menschen überhaupt. —

12. Indem aber das Christenthum die Willensfreiheit schützt und hütet, und das Bewußtsein derselben aufrecht erhält: garantirt es damit auch die persönliche Freiheit des Menschen. Gerade dadurch nämlich, daß der Mensch ein vernünftig freies Wesen ist, ist er Person, und weil er Person ist, darum hat er auch das Recht, über sich und seine persönlichen Handlungen nach eigenem Gutdünken zu verfügen, soweit dadurch Recht und Sitte nicht verletzt wird. Und darin eben besteht die persönliche Freiheit. Hätte der Mensch keinen freien Willen, würde er in seinem Handeln unter der Herrschaft der Nothwendigkeit stehen, dann wäre er im Grunde genommen nicht eine Person, sondern eine Sache, welche in der allgemeinen Verkettung der Nothwendigkeit steht, und in diese so zu sagen als Werkzeug ihrer Bethätigung eingefügt ist. Dann könnte aber auch von einer persönlichen Freiheit nicht die Rede sein. Denn wie vermöchte der über sich und seine persönlichen Handlungen nach eigenem Gutdünken zu verfügen, der seine Handlungen gar nicht in seiner freien Gewalt hat! Nur die Freiheit des Willens macht also den Menschen zu einem persönlich freien Wesen. Hinwiederum ist aber auch die persönliche Freiheit die wesentliche und nothwendige Consequenz der Willensfreiheit; wir können uns ein Wesen mit freiem Willen nur als persönlich freies Wesen denken. Wenn das antike Sklavenwesen dem Sklaven diese persönliche Freiheit absprach, so mußte es ihm, wenn es consequent sein wollte, auch die Willensfreiheit absprechen. Schon aus dem

Grunde also, weil das Christenthum die Freiheit des menschlichen Willens zur Voraussetzung hat, und für dieselbe unter allen Umständen eintritt und eintreten muß, mußte es auch gegen das Sklavenwesen in die Schranken treten, und die persönliche Freiheit aller Menschen, auch der Sklaven auf's Endschiedenste reclamiren. Und es ist geschehen.

13. Freilich ist die persönliche Freiheit des Menschen auch noch durch ein anderes Moment bedingt, nämlich dadurch, daß der Mensch eine persönliche ewige Bestimmung hat, die er durch eigene persönliche Thätigkeit, durch eigenes persönlich freies Streben sich erringen soll. Denn wenn der Mensch eine solche persönliche Endbestimmung nicht hat, dann hat er keinen persönlichen Werth und keine persönliche Bedeutung, dann ist er im Grunde doch wieder nichts anderes, als ein Theil eines höheren Ganzen — der Gesellschaft — und gewinnt nur in dieser seiner Eigenschaft einen Werth und eine Bedeutung. Dann aber ist es nur consequent, wenn dieses höhere Ganze — die Gesellschaft — ihn nur als ein Glied ihrer selbst gelten läßt, ihn nur als solches schätzt und behandelt, und ihn und seinen Willen gemäß der Stellung, die er in ihr einnimmt, unbedingt sich dienstbar macht. Das ist aber nichts anderes, als die Negation seiner persönlichen Freiheit. Die Gesellschaft kann, eben weil er nur als ein Theil ihrer selbst als des Ganzen gilt, dem Menschen das Recht nicht mehr zuerkennen, über sich und sein persönliches Thun und Lassen nach eigenem Belieben zu verfügen: sie muß sich vielmehr eine unbedingte Macht und Gewalt über ihn vindiciren. Also nur unter der Bedingung, daß der Mensch nebst einem freien Willen auch eine persönliche ewige Bestimmung hat, läßt sich dessen persönliche Freiheit aufrecht erhalten, ist aber dann auch vollkommen gesichert, weil unter dieser Bedingung die Gesellschaft solch unbedingte Macht über ihn nimmermehr für sich in Anspruch nehmen kann, da er ja in seiner für ein ewiges Leben bestimmten Persönlichkeit unendlich mehr ist, als ein bloßes, einfaches Glied der Gesellschaft. — Das Christenthum hat aber dem Menschen nebst seiner Willensfreiheit auch eine höhere persönliche Endbestimmung, die in der ewigen Glückseligkeit in Gott besteht, garantirt, und hat so auch die zweite Bedingung

der persönlichen Freiheit des Menschen gesetzt. So hat das Christenthum in aller und jeder Beziehung die persönliche Freiheit des Menschen wiederhergestellt und gesichert und selbe zu einem unantastbaren Gute gemacht, an welches keiner Macht der Welt zu rühren gestattet ist. Das Princip, auf welchem die Sklaverei beruht, ist durch das Christenthum ein für allemal aus der Welt geschafft.

II. Das Christenthum und die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

1. Wenn die Freiheit des Willens als die Voraussetzung und Wurzel jeder anderweitigen Freiheit betrachtet werden muß, so ist dagegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Mittelpunkt, der Kern und die Substanz der menschlichen Freiheit. Die Religion, der Glaube, das Gewissen dulden schlechterdings keinen Zwang von Seite der politischen Gewalt. In dieser Richtung kann der Mensch nur Gott und der von ihm gesetzten religiösen Auctorität sich unterwerfen; jede Einmischung einer anderen Gewalt in dieses innerste Heiligthum seiner Seele muß der Mensch entschieden abweisen. Der Begriff der Religion umfaßt nämlich ein dreifaches: die religiösen Lehren, die religiösen Gebote und die religiösen Institutionen. Diese drei Momente liegen aber völlig außer dem Bereiche jeder politischen Gewalt. Die religiösen Lehren haben zum Inhalte unser Verhältniß zu Gott, sowie die Art und Weise, wie wir zur Versöhnung und Vereinigung mit Gott gelangen können und sollen. Die religiösen Gebote regeln unser praktisches Verhalten gegen Gott, so wie den Cultus, den wir ihm darzubringen haben. Die religiösen Institutionen endlich sind dazu bestimmt, den Cultus, und durch ihn unsere Vereinigung mit Gott zu ermöglichen und zu vermitteln. Mit all diesen Dingen aber hat, wie gesagt, die politische Gewalt nicht das Mindeste zu schaffen. Ihre Sache ist es, die sociale Rechtsordnung durch Gewährung des Rechtsschutzes und durch Handhabung der Gerechtigkeit im socialen Leben aufrecht zu erhalten, und dadurch die zeitliche Wohlfahrt der Menschen zu ermöglichen und zu fördern. Weiter reicht ihr Rechtsgebiet nicht. Von dem Heiligthum des Glaubens und Gewissens hat sie ihre Hand zu

halten. In diesem Gebiete ist der Mensch frei von ihrer Gewalt; hier herrscht einzig die religiös-ethische Pflicht, die ihm Gott und die von Gott gesetzte religiöse Auctorität in religiös-sittlichem Interesse auflegt. Noch mehr muß diese Freiheit betont werden, wenn es sich um die von Gott geoffenbarte übernatürliche Religion handelt. Abgesehen von der Natur des religiösen Verhältnisses selbst ist hier noch dazu der positive göttliche Wille gegeben, der da ausdrücklich bestimmt hat, daß das übernatürliche religiöse Leben in einer von der politischen Gewalt unabhängigen Kirche sich verwirklichen und gestalten solle. Auf diesem Standpunkte müssen daher Religion, Glaube und Gewissen in noch erhöhterem Grade der bestimmenden und regulirenden Beeinflußung von Seite der politischen Gewalt sich entziehen; hier kann ein Zwang um so weniger Platz greifen. Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit sind also in aller und jeder Beziehung für den Menschen ein unantastbares Recht.

2. Und gerade diese Glaubens- und Gewissensfreiheit ist, wie schon gesagt, der Kern und die Substanz aller menschlichen Freiheit. Nur unter der Bedingung, daß diese aufrecht erhalten bleibt, kann dem Menschen auch auf den übrigen Gebieten des Lebens die Freiheit gewahrt bleiben. Wer die Selbstständigkeit und Freiheit seines Glaubens und seines Gewissens, dieses innersten Heiligthums seiner Seele, eifersüchtig hütet, der wird eben dadurch der Mann sein, der sich seine berechtigte Freiheit auch auf den übrigen Gebieten des Lebens nicht antasten läßt, und es wird die politische Gewalt es auch nicht wagen, an diese seine berechtigte Freiheit Hand anzulegen, um sie ihm zu verkümmern oder zu entziehen. Ein Volk, das auf religiös-sittlichem Gebiete gelernt hat, nur Gott und der von ihm gesetzten religiösen Auctorität zu gehorchen, wird bei allem Gehorsam, den es der weltlichen Auctorität, so weit ihr Rechtsgebiet reicht, entgegenbringt, doch sich nicht beugen lassen unter das Joch einer unberechtigten Knechtschaft; und an diesem unbeugsamen Willen werden zuletzt alle Versuche der politischen Gewalt in dieser Richtung scheitern. Dagegen wenn es der politischen Gewalt einmal gelungen ist, das religiöse Gewissen, die religiöse Ueberzeugung des Volkes zu knechten und für ihre Zwecke auszunützen, wenn sie es

also dahin gebracht hat, sogar auf diesem religiösen Gebiete, auf welchem doch die Völker erfahrungsmäßig am eifersüchtigsten auf ihre Freiheit sind, diese Freiheit zu vernichten, dann ist es auch in allen anderen Gebieten um die wahre und berechtigte Volksfreiheit geschehen. Ja, die Vernichtung der Religionsfreiheit, der Cäsaropapismus, ist im Grunde nur die letzte und äußerste Entwickelung des Despotismus, und wenn es daher der politischen Gewalt einmal gelungen ist, bis zu dieser äußersten Grenze vorzuschreiten, so sind schon vorher alle übrigen Freiheiten durch die Wucht des Despotismus erdrückt worden. Die Knechtung der Religion, des Glaubens und Gewissens ist nur das letzte und äußerste Glied in dem System der politischen Volksknechtung. Darum ist denn auch ein Volk, das sich diesen äußersten Exceß despotischer Willkür ruhig gefallen läßt, einer Freiheit auf anderen Gebieten gar nicht mehr fähig; es hat, um mich so auszudrücken, gar nicht mehr das Zeug dazu, eine solche Freiheit zu ertragen und zu behaupten; es ist folglich derselben auch nicht mehr werth; die politische Gewalt thut recht daran, wenn sie einem solchen Volke auf allen Gebieten die Zügel so straff als möglich anzieht. Ein Volk, das dem Drängen despotischer Parteien nach Cäsaropapie williges Gehör schenkt, wirft sein kostbarstes Kleinod, die Freiheit, weg; es reißt sich die Wurzel derselben aus dem Herzen und ist daher reif für die Knute. Glaubens- und Gewissensfreiheit sind also dem Despotismus der politischen Gewalt gegenüber ein eminentes Volksinteresse, und wer darauf hinarbeitet, sie zu zerstören, der versündigt sich nicht blos an der Religion, sondern auch an den heiligsten Interessen des Volkes.

3. Aber so evident auch diese Wahrheit ist, so konnte sie doch so wenig, wie die Willensfreiheit, in der antik-heidnischen Zeit sich Anerkennung verschaffen; ja das Bewußtsein der Glaubens- und Gewissensfreiheit war damals dem Menschengeschlechte gänzlich verloren gegangen. Im späteren Heidenthum fungirte die Religion in jeder Beziehung als bloße S t a a t s a n s t a l t. Die religiösen waren mit den politischen Institutionen verschmolzen, die Religion galt nur als ein besonderes Zweiginstitut in der Gesammtgliederung des Staatswesens. Das Priesterthum fungirte als Organ des Staates, und hatte keine andere Auctorität, als die

der Staat ihm zutheilte. Dem entsprechend hatte z. B. in Rom der Summus pontifex einen durchaus politischen Charakter, und später eigneten sich die Kaiser selbst diese Würde zu, um die Religion vollständig in den Händen des Staates zu halten. Gerade das ist mit ein Grund, warum im Heidenthum die Religion überall nur als Nationalreligion auftrat und auftreten konnte. Denn gerade dadurch, daß sie eine reine Staatsanstalt war, war es bedingt, daß jeder Staat, jede zu einem politischen Körper vereinigte Nation ihre eigene Religion und ihre eigenen Nationalgötter hatte, und an dieser ihrer Nationalreligion, an diesen ihren Nationalgöttern ebenso zähe festhielt, wie an ihren politischen Institutionen überhaupt. Der Grundsatz, daß die religiöse Institution geschieden sein müsse von der staatlichen, fand im antiken Heidenthume, im Allgemeinen wenigstens, keine Anerkennung. Nur hin und wieder bricht die bessere Ueberzeugung hindurch durch die Masse der Vorurtheile, die sich über sie gelagert. So ist z. B. die Staatslehre Plato's vollständig von der Idee des Staatsabsolutismus beherrscht; aber die Religion will er doch den Umarmungen des Staates entzogen wissen. „Alle Lebensverhältnisse der Bürger," lehrt er, „stehen unbedingt unter der Macht und unter den gesetzlichen Bestimmungen des Staates; nur die Religion ist hievon ausgenommen; die religiösen Angelegenheiten und Uebungen zu bestimmen, zu ordnen und zu leiten, steht blos Gott, resp. dem delphischen Apollo zu[1])." Solche Lehren konnten sich aber keine weitere Geltung verschaffen; im öffentlichen Leben war und blieb die Religion stets nur eine Staatsanstalt.

4. Die Folge dieses Hineinziehens der Religion in den staatlichen Organismus war nun aber, daß die Religion in vollständige Abhängigkeit von den Trägern der politischen Gewalt kam, und den Velleitäten der letzteren schutzlos preisgegeben war. Die nothwendige Consequenz jener Auffaugung der religiösen Institution in die staatliche war, um es mit Einem Worte zu sagen, der Cäsaropapismus. Die Träger der politischen Gewalt verfügten über den religiösen Cultus und über die religiösen Einrichtungen, ja sogar über die religiöse Lehre und über den reli-

---

1) De legg. l. 5, p. 738, b sqq.

giösen Glauben des Volkes nach selbsteigenem Belieben, und Priesterthum und Volk mußten sich ihren Anordnungen in gedachter Beziehung unweigerlich fügen. In Rom war es z. B. die politische Gewalt, — in späterer Zeit der Kaiser — die bestimmte, welche Götter im römischen Reiche verehrt, und welcher Cultus ihnen dargebracht werden sollte. Die Priester und Auguren wurden gebraucht, um die Unternehmungen der politischen Gewalt durch religiöse Feierlichkeiten zu unterstützen, sie religiös zu sanctioniren und das Volk dafür zu stimmen und zu begeistern. Ein Krieg wurde ja nie begonnen, ohne, nachdem der Entschluß bereits fest stand, die Priester und Auguren beizuziehen, um ihm vor dem Volke eine religiöse Weihe zu geben. So gebrauchte die politische Gewalt die Religion zu ihren eigenen Zwecken, und maß die Bedeutung derselben nur nach dem Nutzen, den sie in den Händen der Gewalthaber für deren Zwecke bringen konnte und wirklich brachte. Eine Glaubens- und Gewissensfreiheit im Sinne einer Unabhängigkeit der Religion und der religiösen Ueberzeugung von der politischen Gewalt existirte nicht. Der Despotismus hatte sich bis in diese letzte Zufluchtsstätte der Freiheit eingedrängt, und so die Freiheit in ihrer innersten Substanz vernichtet. Es war nur die letzte und äußerste Consequenz dieser Vernichtung der religiösen Freiheit, wenn zuletzt der Despot sich selbst vergöttern ließ, und göttliche Verehrung für sich in Anspruch nahm. Es ist klar, daß unter dem Fußtritte dieses religiösen Despotismus das religiös-sittliche Bewußtsein und die religiös-sittliche Haltung des Volkes immer tiefer sinken mußte. Der Verlurst der religiös-sittlichen Freiheit zog auch den Verlurst der religiös-sittlichen Kraft auf Seite des Volkes nach sich, und damit war für letzteres Alles verloren. Daher die tiefe Corruption, in welche das Volk von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr verfiel, und die zuletzt völlig unheilbar wurde. Alle Volkskraft zehrte sich, nachdem sie den Lebensgrund, aus dem sie ihre Nahrung zog, die religiös-sittliche Kraft, verloren hatte, auf; das Volk fiel gänzlich der sittenlosesten Verweichlichung anheim. Damit war die Grundlage aller und jeder Volksfreiheit vernichtet, und diese selbst von Grund aus zerstört. Die letzten Jahrhunderte des römischen Reiches sind nur mehr die Geschichte des wider-

lichsten Despotismus auf allen Gebieten des socialen und politischen Lebens; von einer wahren und berechtigten Volksfreiheit findet sich keine Spur mehr, so wenig, als ehedem in den großen orientalischen Reichen. Das Heidenthum hatte die Grundlage aller Volksfreiheit, die religiöse Freiheit verloren, und darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Geschichte des antiken Heidenthums im Großen und Ganzen nichts anderes ist, als eine Geschichte des Despotismus.

5. Aber das Christenthum erschien, und indem es mit der Fülle seiner übernatürlichen Lebenskraft die Völker durchdrang, pflanzte es auch die Fahne der religiösen, der Glaubens- und Gewissensfreiheit unter den Völkern auf. Es wies die staatliche Gewalt hinaus aus dem Heiligthum der Religion, des Glaubens und Gewissens, in welches sie sich unbefugt hineingedrängt hatte, und proclamirte die Freiheit dieses Heiligthums, die Unabhängigkeit desselben von der politischen Gewalt. Hier in diesem Heiligthume, hat nur Gott und die von ihm gesetzte religiöse Auctorität zu herrschen; hier waltet nur die Pflicht, nicht der Zwang — das ist die große Lehre, mit welcher das Christenthum in die Welt eintrat. „Du bist Petrus, der Fels," sagt der Heiland, „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Dir übergebe ich die Schlüssel des Himmelreiches." Du und deine Genossen im Apostolate sollen die religiösen Angelegenheiten wahrnehmen. „Was ihr immer auf Erden lösen werdet, das soll auch im Himmel gelöset sein, und was ihr immer auf Erden binden werdet, das soll auch im Himmel gebunden sein[1])." Die religiöse, die kirchliche Ordnung also soll geschieden sein von der staatlichen, nicht die weltlichen Gewalthaber sind von Christo zu Hirten der Kirche gesetzt, sondern Petrus und die Apostel. Ihnen und ihren Nachfolgern hat der Sohn Gottes die religiöse Auctorität übertragen. „Wer die Kirche nicht hört," sagt der Heiland, „sei dir wie ein Heide oder wie ein öffentlicher Sünder[2]);" von der politischen Gewalt ist hier keine Rede. Die weltliche Gewalt ist gleichfalls von Gott gesetzt, das ist wahr: der Apostel sagt es ausdrücklich.

1) Matth. 16, 18, 19. Joann. 20, 23. — 2) Matth. 18, 17.

»Omnis anima,« schreibt er an die Römer, «potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.« Aber sie ist blos da zum Schutz der Guten und zur Rächung der Uebelthat; darum trägt sie das Schwert. Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum agit [1]." Ueber das religiöse Gewissen zu herrschen, in der religiösen Ordnung eine bestimmende Macht auszuüben, dazu hat sie durch das Christenthum keine Vollmacht erhalten; vielmehr ist ihr dieses Gebiet durch das Christenthum entschieden verschlossen worden. Dieses Gebiet hat sich Christus selbst vorbehalten; hier ist **er** König und kein Anderer, und selbst die menschliche Auctorität, die er für die religiöse Ordnung gesetzt hat, vertritt nur **seine** Stelle. „**Mir** ist alle Gewalt gegeben," sagt er zu seinen Aposteln, „im Himmel und auf Erde: **darum** gehet hin und lehret alle Völker! [2]" Euere Macht ist keine andere, als die meinige; nur in meinem Namen dürft und sollt ihr sie daher auch ausüben. Gewiß, nichts ist entschiedener und klarer von Christus ausgesprochen und festgestellt worden, als die Freiheit und Unabhängigkeit der religiösen Ordnung und des religiösen Gewissens von der politischen Gewalt; nichts haben die Apostel und ihre Nachfolger standhafter und energischer in Wort und That betont, als diesen Grundsatz. »Spiritus sanctus posuit *vos* episcopos, regere ecclesiam Dei [3],« sagt der Apostel Paulus zu den von ihm eingesetzten Vorstehern der Kirche; **ihr** seid die Leiter der Gemeinden im religiösen Gebiete; keine andere Macht hat euere Leitung zu controliren, zu schmälern oder zu behindern. Die Freiheit des Glaubens, die Freiheit des Gewissens ist ein durch das Blut des Heilandes errungenes Gut, unschätzbar hohen Werthes, das um keinen Preis dahingegeben werden darf.

6. So hat denn das Christenthum die Glaubens- und Gewissensfreiheit auf die Erde gebracht, und dem bis dahin ausschließlich herrschenden Cäsaropapismus die Lebenswurzel abgeschnitten. Freilich wollte die politische Gewalt aus der Stellung,

---

1) Rom. 13, 1—4. — 2) Matth. 28, 18. 19. — 3) Act. App. 20, 28.

die sie vordem der Religion gegenüber behauptet hatte, sich durchaus nicht verdrängen lassen, und so kam es zu einem dreihundertjährigen furchtbaren Kampf. Es folgten die Zeiten der schrecklichen Christenverfolgungen. Den politischen Machthabern war es nicht so fast um die Ehre der heidnischen Götter zu thun; sie erkannten ja größtentheils das Unvernünftige des heidnischen Polytheismus so gut wie die Christen, und bei der frivolen Gesinnung, der die meisten derselben in religiöser Beziehung zugethan waren, war ihnen die heidnische Religion mit all ihrem Aberglauben doch nur zur Verachtung. Vielmehr war in den Augen der Despoten das größte Verbrechen der Christen dieses, daß sie in religiösen Dingen den Befehlen und Anordnungen der politischen Gewalt sich nicht mehr fügen wollten, daß sie die Freiheit des Glaubens und des religiösen Gewissens proclamirten. Das war es, was sie um keinen Preis zugeben wollten, weil ihnen dadurch der Haupthebel des Despotismus entschlüpfte: — die Benützung des religiösen Gewissens zu ihren herrsch- und selbstsüchtigen Zwecken. Sie sahen recht wohl ein, daß wenn das Volk einmal frei wäre im Gebiete der Religion und des Glaubens, die Freiheit auf den übrigen Gebieten des Lebens von selbst folgen müßte, daß aber damit dann die letzte Stunde des Despotismus geschlagen hätte. Darum wurden denn alle Mittel der Gewalt, die raffinirtesten Erfindungen der Grausamkeit, Feuer und Schwert aufgeboten, um die Ansprüche des Christenthums auf Glaubens- und Gewissensfreiheit niederzuschlagen; ein Meer von Blut wurde vergossen, um das Christenthum mit seinen Freiheitsprincipien zu vertilgen, und den Cäsaropapismus in seiner althergebrachten Stellung zu erhalten. Aber umsonst. Die Uhr des Cäsaropapismus war abgelaufen. Je mehr die heidnische Gewalt wüthete, desto mehr stärkte und entwickelte sich das Freiheitsbewußtsein im Herzen des christlichen Volkes, und nach dreihundertjährigem Kampfe stand der Despotismus vor den Trümmern seiner Macht und war gedrängt, unabweisbar gedrängt zu dem Geständnisse: „Galiläer, du hast gesiegt!“ Die Freiheit des Glaubens, die Freiheit des Gewissens war errungen.

7. Freilich fehlte es auch in der folgenden Zeit nicht an immer neuen Versuchen der politischen Gewalt, die ehedem inne-

gehabte Stellung der Religion gegenüber wieder zu erobern. Der Despotismus hat zu viel Lockendes und Verführerisches für die politische Gewalt, als daß wir uns wundern könnten, wenn sie diese verbotene Frucht immer und immer wieder zu kosten suchte. Und daß der Despotismus nur durch die Knechtung des religiösen Bewußtseins des Volkes sich zu festigen vermöge, das fühlten die Gewalthaber von jeher instinctmäßig. Kaum hatte daher das Christenthum die religiöse Freiheit errungen, so suchte sich schon der Byzantinismus wie ein drückender Alp auf dieselbe zu legen. Die byzantinischen Despoten wollten mit der christlichen Religion in der gleichen Weise spielen, wie ehedem die heidnischen Kaiser mit der heidnischen. Sie mischten sich in alle religiösen Streitigkeiten ein, verfolgten die Bischöfe, wenn sie ihren Velleitäten sich nicht gefügig zeigen wollten, suchten Einfluß zu gewinnen auf die kirchlichen Lehrentscheidungen, kurz sie suchten auf jede Weise die Religion wieder von sich abhängig zu machen, und der sklavische Sinn, den das Volk noch aus der heidnischen Vergangenheit mit herüber genommen hatte, leistete diesen Bestrebungen vielfach Vorschub. Allein man hatte vergessen, daß man es jetzt nicht mehr mit der heidnischen Religion, sondern mit der göttlichen Macht des Christenthums zu thun habe. Dieses ließ sich nicht mehr in Fesseln schlagen. Alle Versuche des Byzantinismus in dieser Richtung scheiterten an der Energie, womit der christliche Geist, vertreten von den glänzendsten und heldenmüthigsten Bekennern, an der Glaubens- und Gewissensfreiheit festhielt. Und so war und blieb es auch in der Folgezeit bis auf den heutigen Tag. Im Mittelalter suchten die Kaiser gleichfalls das Beispiel des Byzantinismus nachzuahmen und in das Heiligthum der Kirche einzudringen, um die religiöse Freiheit zu vernichten und die Religion sich dienstbar zu machen. Die Bestrebungen Heinrichs IV. traten nicht ex abrupto hervor: sie waren lange schon vorbereitet; Heinrich gab den byzantinischen Tendenzen des Kaiserthums nur den offensten und unverhülltesten Ausdruck. Aber der christliche Geist, getragen von einem Gregor VII., reagirte mächtig gegen diese Bestrebungen. Der ganze Investiturstreit war nichts anderes, als ein Kampf auf Leben und Tod um die Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen die cäsaropapistischen Gelüste des

Kaiserthums. Der Sieg fiel auch hier wiederum dem christlichen Geiste zu. Es könnte dies ein Fingerzeig sein für die in der Gegenwart neuerdings mit aller Macht hervortretenden cäsaropapistischen Tendenzen, wenn überhaupt der Weltgeist einer Belehrung fähig wäre. Das ist er aber nicht, und darum gehen an ihm die Lehren der Geschichte spurlos vorüber. Die Kirche wird auch in der Gegenwart den ganzen und vollen Kampf um die Gewissensfreiheit wieder durchzukämpfen haben; sie wird in diesem Kampfe wieder allein stehen, wie ehedem, ohne andere Waffe, als den göttlichen Geist des Christenthums, während der Gegner die ganze Wucht seiner Strafgesetze und seiner materiellen Macht gegen sie in's Feld führt; der Kampf wird sich vielleicht nicht mehr so blutig, aber noch viel energischer und einschneidender gestalten, wie ehedem; denn der Weltgeist ist, wenigstens was die Anwendung seiner Waffen betrifft, klüger geworden. Aber der endliche Ausgang wird nicht zweifelhaft sein. Eine geistige Macht, die um die Freiheit kämpft, ist schon an sich der rohen Gewalt gegenüber stets im Vortheile; um so mehr, wenn diese Macht aus göttlicher Quelle sich nährt. Der Cäsaropapismus mag das durch das Christenthum verlorene Terrain wieder zu gewinnen suchen; es wird ihm nicht gelingen; die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist um den Preis des Blutes Christi errungen; sie wird nie wieder untergehen.

8. Aber auch n u r in der Kirche und durch dieselbe ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit gesichert. Dieses kostbare Gut ist in die Hände des Christenthums, der Kirche gegeben, und n u r i n d i e s e n Händen ist seine Erhaltung dem Menschengeschlechte garantirt. In dem Augenblicke, wo ein Volk von der Kirche abfällt, wo es den Geist des Christenthums, wie er in der Kirche lebt, verläßt, schlägt es seine Glaubens- und Gewissensfreiheit in die Schanze; ihr Verlust ist unvermeidlich. Als im sechszehnten Jahrhundert die große Revolution gegen die Kirche ausbrach, und ganze Völker der wahren christlichen Religion, der Kirche, entfremdet wurden, da hatte der Abfall kaum begonnen, als auch schon der Cäsaropapismus wieder das Haupt erhob, und seine Hand nach der Religion ausstreckte, um sie unter seine Gewalt zu beugen und sie in die alte Abhängigkeit von sich

zurückzuwerfen. Die Reformatoren selbst flüchteten sich, nachdem sie der Auctorität der Kirche entsagt, unter die Fittige der politischen Gewalt, sanken vor ihr in die Knie, und beschworen sie, ihre neugegründete Gemeinschaft unter ihre Herrschaft zu nehmen. Und die politische Gewalt ließ sich dies nicht zweimal sagen. Man proclamirte den Grundsatz: »Cujus regio, illius religio« — die kürzeste und prägnanteste Formel für den Cäsaropapismus. Es ist bekannt, mit welcher Härte und Rücksichtslosigkeit dieser Satz durchgeführt wurde. Nach dem Willen des Herrschers mußte das Volk seine Religion ändern; er bestimmte, welche religiösen Dogmen gepredigt und geglaubt, welcher Cultus geübt werden sollte, und es war nicht gestattet, davon abzuweichen. So trat mit dem Abfall von der Kirche der ehedem durch das Christenthum überwundene Cäsaropapismus wieder in seine alte Stellung ein, und consolidirte sich zuletzt in der heute noch geltenden Theorie, daß der Landesherr zugleich der oberste Bischof seines Landes sei. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit war im Princip vernichtet.

9. Der antikirchlichen Bewegung auf dem Gebiete der Religion folgte bald die antichristliche Bewegung auf dem Gebiete der Philosophie nach. Aber wie jene die Glaubens- und Gewissensfreiheit vernichtete und den Cäsaropapismus erzeugte, so griff auch diese mit beiden Händen nach dem Cäsaropapismus und suchte ihn philosophisch zu rechtfertigen. Der Abfall vom Christenthum war auch hier gleichbedeutend mit Aufhebung der Gewissensfreiheit. Schon im siebenzehnten Jahrhundert verfocht der Philosoph Thomas Hobbes in England den Cäsaropapismus in einer Weise, die geradezu entsetzlich ist. Die Begriffe von Staat und Kirche fallen diesem Philosophen in Eins zusammen. Das bürgerliche Gemeinwesen heißt Staat, in so fern seine Mitglieder Menschen, und Kirche, insofern sie Christen sind. Daher ist der Regent des Staates zugleich Oberhaupt der Kirche. Und seine Gewalt ist hier eine völlig unbeschränkte. Er allein hat zu bestimmen, welche religiöse Lehren im Staate vorgetragen und geglaubt werden sollen. Die heilige Schrift ist nur unter der Bedingung Regel des christlichen Glaubens und Lebens, daß sie vom Souverain gesetzlich als Canon eingeführt ist. Der Souverain

kann nie Häretiker sein; denn was er immer gebietet, ist in der religiösen Ordnung berechtigt. Selbst wenn er gebietet, Christum zu verleugnen, muß es geschehen. Ketzerei ist nur eine Privatmeinung, die hartnäckig behauptet wird im Gegensatze gegen die Meinung, welche der Souverain zu lehren und zu glauben befohlen hat[1]). Bedarf es mehr, als dieser furchtbaren Lehre, um zu beweisen, daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit unter den ehernen Tritten des antichristlichen Geistes unvermeidlich untergehen muß? Doch hören wir noch, was Hegel, der gefeierte Philosoph der Deutschen, über diesen Gegenstand lehrt! Nach ihm ist die Religion, resp. die religiöse Gesellschaft nur ein Moment der staatlichen, und hat kein Recht, dem Staate gegenüber sich eine Unabhängigkeit zu vindiciren; denn der Staat ist die absolute Macht auf Erden und enhält alle übrigen Gesellschaften als seine Momente in sich. Er ist der wirkliche, präsente Gott, er ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist. Darum steht die Kirche weder über ihm, noch außer oder neben ihm; der Staat tritt vielmehr an die Stelle der Kirche und setzt sie zu einem Momente seiner selbst herab. Um daher religiös zu sein, hat der Mensch nichts anderes zu thun, als was ihm vom Staate vorgezeichnet und vorgeschrieben wird[2]). — Also auch hier der unbeschränkteste Staatsabsolutismus auf religiösem Gebiet.

10. Können wir von dem modernen, antichristlichen Geist, wie er sich im Materialismus der liberalen Partei verkörpert hat, etwas anderes erwarten, als den gleichen, ungestümen Haß gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit? Nein. Wir müßten uns im Gegentheil wundern, wenn hier die cäsaropapistischen Tendenzen nicht in verstärktem Maße hervorträten. Dem modernen Liberalismus mit seiner durch und durch materialistischen Gesinnung erscheint ja die Religion als ein bloßes Mittel zur Zügelung und Niederhaltung des Volkes; eine innere Wahrheit und Berechtigung gesteht er derselben nicht zu. Da **kann** die Religion als etwas anderes nicht mehr gelten, denn als eine Sparte der Polizei: —

---

1) Vergl. mein Lehrbuch der Gesch. der Phil. Aufl. 2. S. 639. — 2) Ebds. S. 826 f.

und die Polizei muß ja in den Händen des Staates sein und bleiben. Darum arbeitet denn in der That dieser Liberalismus mit der ganzen ihm eigenthümlichen Gewaltthätigkeit auf den Cäsaropapismus hin. Indem er die Nationalreligion proclamirt, ist es ihm gar nicht um die Religion zu thun, sondern nur darum, durch Zerstörung der Einheit und Universalität der Religion, resp. der Kirche, die Religion in die Hände der politischen Gewalt zu bringen. Und dabei ist es wiederum nur die Selbstsucht, die diese Partei in jenem Streben leitet. Denn die politische Gewalt hat in fast allen europäischen Staaten die liberale Partei selbst an sich gerissen; wenn sie also die Religion in die Hände dieser politischen Gewalt zu bringen sucht, so ist es nur sie selbst, die sich derselben bemächtigen will, um sie rücksichtslos für ihre eigenen herrsch- und selbstsüchtigen Zwecke zu gebrauchen. Merkwürdig! Die liberale Partei ruft sich heiser nach Glaubens- und Gewissensfreiheit; aber sie will damit nichts anderes, als den Sturz der religiösen Auctorität, um selbst an deren Stelle zu treten. Darum wirft sie in dem nämlichen Athem, womit sie nach Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit ruft, die Religion, den Glauben und das Gewissen des Volkes den politischen Gewalthabern hin, und fordert sie auf, im Namen der Nationalreligion die Zügel des altheidnischen Cäsaropapismus in die Hand zu nehmen, und so die Religion und das Gewissen des Volkes nach eigenem Belieben und nach eigener Laune zu vergewaltigen. Die Pflicht soll aus dem religiösen Bewußtsein des Volkes verdrängt, und dafür der rohe Zwang in selbes eingeführt werden. Roher und brutaler, als dieses System, gibt es keines; freiheitsfeindlicher, als dieses System, tritt kein anderes auf. Unter dem heuchlerischen Aushängschilde der Freiheit zertritt diese Partei jede Freiheit, indem sie die Substanz derselben, die Glaubens- und Gewissensfreiheit mit unerbittlichem Hasse verfolgt.

11. Es steht also fest: Das Christenthum allein hat die Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Welt begründet; das Christenthum allein hält sie aufrecht und vertheidigt sie gegen die despotischen Gelüste der politischen Gewalt. So wie der christliche Geist aus einem Volke weicht, ist es auch um seine Glaubens- und Gewissensfreiheit geschehen. So erweist sich also das Christen-

thum auch auf diesem Gebiete als die Säule und Grundveste der Freiheit; es ist für die Freiheit absolut kein Heil zu finden als im Christenthum. Das Wort des Apostels: »Non est in alio aliquo (praeter Christum) salus; nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri[1]),« — dieses Wort gilt, wie von allen höheren Gütern des Menschengeschlechtes, so auch von dem hohen, unschätzbaren Gute der Freiheit.

III. Das Christenthum und die sociale — bürgerliche und politische — Freiheit.

Wenn die Glaubens- und Gewissensfreiheit zunächst das innere religiös-sittliche Leben des Menschen entfesselt, und den unberechtigten Druck der politischen Gewalt auf selbes abwehrt, so ergießt sich dagegen die sociale, — die bürgerliche und politische — Freiheit auf das äußere Leben des Menschen, und breitet ihre Segnungen über die socialen Verhältnisse im Schoße des Menschengeschlechtes aus. Sie hat zwar, wie wir schon gesehen haben, die Glaubens- und Gewissensfreiheit zur wesentlichen Voraussetzung und Grundlage; aber sie ist selbst doch etwas wesentlich Anderes als diese; sie verhält sich zu dieser wie die Peripherie zum Mittelpunkte. Sehen wir also, welchen Einfluß das Christenthum auf diese sociale Freiheit ausübt, und berücksichtigen wir hiebei zuerst die bürgerliche Freiheit. Von dieser werden wir dann von selbst auf die politische Freiheit kommen.

1. Unter bürgerlicher Freiheit kann nichts anderes verstanden werden, als die volle Selbstständigkeit der Bürger eines Staates in der Ausübung ihrer Rechte und in der Verfolgung ihrer persönlichen Interessen gegenüber der politischen Gewalt. Wenn jedes Glied eines politischen Gemeinwesens in einer solchen Lage sich befindet, daß es selbstständig seine Rechte ausüben und seine Interessen verfolgen kann, ohne darin von der politischen Gewalt behindert zu sein, dann kann und muß man sagen, daß in einem solchen Gemeinwesen Freiheit herrsche, und diese Freiheit nennt man bürgerliche Freiheit. Die bürgerliche Freiheit setzt

---

1) Act. App. 4, 12.

die persönliche Freiheit voraus; denn nur unter der Bedingung, daß der Mensch als persönlich freies Wesen anerkannt ist, kann er möglicherweise auch der bürgerlichen Freiheit theilhaftig sein. Allerdings kann die bürgerliche Freiheit nicht eine völlig unbeschränkte sein; denn wäre ihr gar keine sittliche und rechtliche Schranke gezogen, dann müßten nothwendig die Bestrebungen des Einen mit den Bestrebungen der Anderen in Collision kommen, und da in solchem Falle der Conflict stets nur auf dem Wege der Gewalt gelöst werden könnte, so müßte zuletzt überall das Recht des Stärkeren entscheidend sein, d. h. es müßte ein Krieg Aller gegen Alle entstehen; das Gemeinwesen müßte der Auflösung verfallen. Im Interesse des Bestandes der Societät selbst also muß die bürgerliche Freiheit beschränkt sein. Und beschränkt ist sie einerseits durch die allgemeine Rechtsordnung überhaupt, und andererseits durch die Rechte Anderer. Niemand darf nämlich seine bürgerliche Freiheit gebrauchen in einer Weise, daß er mit der allgemeinen Rechtsordnung in Conflict kommt; Niemand darf sie gebrauchen in einer Weise, daß er dadurch die Rechte Anderer verletzt, d. h. jeder hat seine Thätigkeit in Ausübung seiner Rechte und in Verfolgung seiner persönlichen Interessen in der Weise einzurichten und zu ordnen, daß er damit nicht gegen die öffentliche Rechtsordnung verstößt, und nicht die natürlichen oder wohlerworbenen Rechte Anderer beeinträchtigt. Innerhalb dieser Grenzlinien aber frei und ungebunden sich bewegen zu können, ohne von der politischen Gewalt daran gehindert zu werden, das ist es, was den Begriff der bürgerlichen Freiheit ausmacht.

2. Hieraus ist schon ersichtlich, daß die bürgerliche Freiheit wesentlich beruht auf der Rechtssicherheit der Bürger gegenüber der politischen Gewalt. Jedes Glied eines politischen Gemeinwesens, jeder Bürger eines Staates ist von einem bestimmten Rechtskreise umgeben, inner welchem er sich kraft der bürgerlichen Freiheit selbstständig bewegen kann und soll. Damit aber letzteres möglich sei, ist unumgänglich nothwendig, daß jener ihm eigenthümliche Rechtskreis gesichert sei gegen gewaltsame Eingriffe von Seite der politischen Gewalt. Sind die Rechte des Bürgers vor dieser politischen Gewalt nicht sicher, legt diese sich die Befugniß bei, die natürlichen oder wohlerworbenen Rechte der Bürger nach

eigenem Belieben und zu ihrem eigenen Vortheile zu beeinträchtigen oder aufzuheben, dann ist es um die Selbstständigkeit des Bürgers in Ausübung seiner Rechte und Verfolgung seiner persönlichen Interessen geschehen; seine bürgerliche Freiheit ist dahin. Die Staatsangehörigen werden dann zu bloßen Werkzeugen der politischen Gewalt, deren sie sich für ihre Zwecke bedient, und deren Werth und Bedeutung sie daher auch nur abschätzt nach dem Nutzen, den sie ihr für ihre Zwecke und Interessen bringen können. Die politische Gewalt ist dann nicht mehr um der Bürger willen, umgekehrt sind vielmehr die Bürger um der politischen Gewalt willen da; sie fungiren nur mehr als Menschenmaterial, dessen die politische Gewalt bedarf, um ihre Herrschaft zu entfalten und die Interessen dieser ihrer Herrschaft zu verfolgen. An die Stelle des Rechtes tritt die Willkür der herrschenden Macht, der die Bürger schutzlos preisgegeben sind. Dadurch wird aber die bürgerliche Freiheit erdrückt, und der Despotismus legt sich als niederbeugende Last auf deren Schultern. Mag dieser Despotismus ein persönlicher sein, oder mag er als Staatsabsolutismus auftreten, das gilt gleich; in dem einen wie in dem anderen Falle ist es um die bürgerliche Freiheit geschehen. Es liegt also im Interesse der bürgerlichen Freiheit Alles daran, daß die politische Gewalt in jener Stellung sich halte, die ihr durch natürliche und göttliche Anordnung angewiesen ist, nämlich die Schutzmacht des Rechtes zu sein, nicht aber selbst sich zur Herrin des Rechtes zu machen, und dasselbe nach eigenem Belieben zu bestimmen, und nach eigener Laune zu meistern. Sie muß sich als Dienerin und Stellvertreterin des Allerhöchsten betrachten in der ihr zugewiesenen Function, die sociale Rechtsordnung aufrecht zu erhalten durch Gewährung des Rechtsschutzes und durch Handhabung der Gerechtigkeit, und daher auch das Gesetz Gottes zur unverbrüchlichen Norm ihrer auctoritativen Functionen machen; nur unter dieser Bedingung kann sie die gefährliche Klippe des Despotismus umgehen, und kann die bürgerliche Freiheit unter ihrer Aegide aufrecht erhalten bleiben. Die politische Gewalt ist in dieser Richtung großen Versuchungen ausgesetzt; wer die Gewalt in Händen hat, ist so gern geneigt, sie nach eigener Willkür zu gebrauchen, und die Rechte der Unterthanen, wodurch selbe beschränkt wird, durch Machtwort zu beseitigen. Um

so größeres Interesse haben aber die Unterthanen daran, daß solches nicht geschehe, daß das Recht auch der Gewalt gegenüber gesichert sei, weil das hohe Gut der bürgerlichen Freiheit in dem Augenblicke verloren geht, wo jene Rechtssicherheit aufhört.

3. Wie stand es nun in der antik-heidnischen Welt um die bürgerliche Freiheit? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Stellung, welche der antike Staat, resp. die antike Staatsgewalt gegenüber den Staatsangehörigen sich vindicirte. In den altorientalischen Reichen herrschte bekanntlich der unumschränkteste und ausgeartetste persönliche Despotismus. Der monarchische Gewalthaber, ob er Kaiser oder König hieß, herrschte über seine Unterthanen mit schrankenloser Willkür. Ihm war diesen letzteren gegenüber Alles erlaubt — Alles, — gegen ihn schützte keine Schranke des Rechtes; alle seine Unterthanen waren mit Leib und Leben seiner Willkür, seinen Launen verfallen. Er konnte vorschreiben, was er wollte, er konnte die Unterthanen im Einzelnen sowohl, als auch in ihrer Ganzheit vergewaltigen, wie es ihm gerade in den Sinn kam; Niemand durfte sich dagegen beklagen. Da war keine Spur von Rechtssicherheit und darum auch keine Spur von bürgerlicher Freiheit. — Im Abendlande dagegen konnte allerdings dieser persönliche Despotismus, wenigstens in früherer Zeit, so lange die Völker noch nicht völlig sittlich entnervt und corrumpirt waren, nicht Wurzel fassen; dagegen stand hier der Despotismus des Staates, — der Staatsabsolutismus — in voller Blüte, und derselbe war für die bürgerliche Freiheit kaum weniger verhängnißvoll, als der persönliche Despotismus der orientalischen Despoten. Sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern galt der Staat als absolut. Er hatte unumschränkte Gewalt über die Bürger. Der Staat war nicht um der Bürger, sondern umgekehrt die Bürger waren nur um des Staates willen da. Für sich selbst galten sie dem Staate nichts; sie hatten für ihn nur einen Werth und eine Bedeutung, in so fern sie Glieder des Staates waren und für dessen Interessen arbeiteten und sich opferten. Der Begriff des Menschen ging völlig im Begriffe des Bürgers auf. Die Erziehung war einzig dem Staatszwecke dienstbar. Den Knaben zu einem tüchtigen Bürger zu erziehen, ihm eine solche Ausbildung zu geben, daß er, zur Reife gekommen, dem

Staate möglichst viel nützen konnte, das galt als deren ausschließliche Aufgabe. Den Staatsinteressen mußten alle Einzelinteressen zum Opfer gebracht werden; jedes Recht des Einzelnen mußte fallen, wenn es das Interesse des Staates zu fordern schien. Mit einem solchen schrankenlosen Staatsabsolutismus konnte die Rechtssicherheit und mit ihr die bürgerliche Freiheit nicht zusammen bestehen. Allerdings hatte dieses ganze System einen gewissen Anstrich von Freiheit, in so fern nämlich, als in Folge der republikanischen Verfassung dieser antiken Staaten die politische Gewalt in den Händen des Volkes ruhte. Dadurch erhielt es den Anschein, als verfügten die Bürger selbst über ihre eigenen Rechte, wenn die politische Gewalt in den Rechtskreis der Einzelnen eingriff, und nach dem Grundsatze: »Volenti non fit injuria,« schien daher kein Bürger sich beklagen zu können, wenn ein staatliches Gesetz oder eine staatliche Anordnung erfloß, die seine persönlichen Rechte beeinträchtigte. Er hatte ja selbst hiezu mitgewirkt. Ja es erschien eine solche Anordnung geradezu als ein Ausfluß der bürgerlichen Freiheit, indem nicht ein einzelner Gewalthaber, sondern die Bürger selbstständig über ihre Rechte verfügten. Allein das Alles war nur Schein. Denn was half es, wenn der einzelne Bürger an der Gesetzgebung und Regierung des Staates Theil nahm! Er war ja, wenn es sich um seine eigenen Rechte und Interessen handelte, doch nicht selbst maßgebend; maßgebend war doch immer nur die mächtigere Partei; was diese als im Interesse des Staates liegend erkannte, das, und nichts anderes ward gesetzlich verfügt, und der Einzelne mußte dieser Verfügung sich unterwerfen, so sehr dieselbe auch seine Rechte oder Interessen schädigen mochte. Ein Protest, ein Widerstand dagegen war ganz unzulässig. So waren die Rechte der Einzelnen gegenüber der herrschenden Partei doch nicht gesichert, und eben weil sie nicht gesichert waren, konnte keine wahre Selbstständigkeit der Bürger, keine wahre bürgerliche Freiheit sich entwickeln. Der Druck der herrschenden Partei lastete kaum weniger schwer auf den einzelnen Bürgern, als der Druck der persönlichen Despotie in den orientalischen Reichen. Der Staatsdespotismus war also in der That für die bürgerliche Freiheit der abendländischen Völker kaum minder verderblich, als der persönliche Despotismus für die bürgerliche Freiheit

der orientalischen Völker. Im Laufe der Zeit ging denn auch dieser Staatsdespotismus wieder in den persönlichen Despotismus über, unter dessen Wucht die bürgerliche Freiheit völlig unterging. Der Kaiserdespotismus löste im römischen Reiche den republikanischen Staatsdespotismus ab, und in dem Augenbicke, wo jener den Thron bestieg, war es um die bürgerliche Freiheit völlig geschehen; auch der Schein derselben sank dahin. Aber »ex ossibus ultor!« Der völlig unterdrückte Freiheitsdrang machte sich Luft in Mord und Todtschlag. Die Despoten waren auf dem Throne ihres Lebens keinen Augenblick sicher; sie wurden ermordet von jenen, deren Rechte sie niedergetreten; aber nur um wieder einem andern Despoten Platz zu machen. In der Atmosphäre des Despotismus kann nichts anderes gedeihen, als die furchtbarsten Ausschreitungen menschlichen Hasses und menschlicher Leidenschaft; eine vernunftgemäße bürgerliche Freiheit kann sich nicht entwickeln.

4. Wir dürfen jedoch nicht glauben, daß im antiken Heidenthum die bürgerliche Freiheit blos praktisch nicht zur Geltung kommen konnte: sie wurde auch in der Theorie nicht anerkannt. Ja noch mehr. Der Staatsdespotismus wurde in der Theorie wohl noch schärfer urgirt, als im praktischen Staatsleben. Plato's Idealstaat ist bekanntlich ganz absolutistisch construirt. Und zwar sind die Sehnen dieses Staatsabsolutismus so straff angezogen, daß durch die Rechte des Staates die Rechte der Einzelnen und der Corporationen förmlich erdrückt werden. Der Staat als das Ganze hat nach Plato's Ansicht absolute Macht über die Einzelnen. Diese schulden dem Staate unbedingte Hingabe und unbedingten Gehorsam; den staatlichen Interessen müssen alle Privatinteressen zum Opfer fallen, und Nichts kann berechtigt sein, was und in so fern es nicht den Interessen des Ganzen dient. Unter solchen Voraussetzungen kann offenbar von einer Selbstständigkeit der Bürger in Verfolgung ihrer Rechte und Interessen nicht mehr die Rede sein. — Dieselbe Richtung, wenn auch nicht in gleich schroffer Weise, verfolgt die politische Theorie des Aristoteles. Auch nach seiner Ansicht ist der Staat dasjenige, worin die Einzelnen erst ihren Werth und ihre Bedeutung finden. Der Staat ist Zweck an sich; der Einzelne ist nur des Staates wegen da. Darin geht die ganze Bestimmung des Menschen auf, daß

er ein guter Staatsbürger sei, als taugliches Glied in das Ganze des Staates sich einfüge. Es gibt keine rein menschliche, sondern nur eine Bürgertugend. Die Ethik ist nur ein Theil der Politik. Demgemäß hat die politische Gewalt als Vertreterin des Staates unbedingte Macht über die Einzelnen. Das Gesetz, und nur das Gesetz hat im Staate zu herrschen, ihm haben Alle sich unbedingt zu fügen, mögen ihre eigenen Rechte dabei gewahrt bleiben oder nicht. Darauf kommt es gar nicht an[1]). Eine freie Bewegung dem Staate und dem staatlichen Gesetze gegenüber kann also auch hier nicht aufkommen. Für die bürgerliche Freiheit hatte das Alterthum so wenig einen Sinn, wie für die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

5. Aber es erschien das Christenthum, und durch das Christenthum ward der Freiheit auch in dieser Richtung eine Gasse gebahnt. Indem das Christenthum das große Wort aussprach: »Non est potestas, nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt,« hat es den Absolutismus der politischen Gewalt vernichtet, und sie in Abhängigkeit gesetzt von Gott, dem höchsten Regenten Himmels und der Erde. Das Christenthum trat vor die Gewalthaber der Erde hin, furchtlos und unerschrocken, und hieß sie herabsteigen von dem angemaßten Throne einer schrankenlosen, durch kein höheres Gesetz normirten, blos der Willkür und Laune dienenden Gewalt, und schrieb auf deren Krone mit Flammenzügen das große und doch wieder so einfache Wort: »Dei minister es, vindex in iram ejus, qui malum agit.« Eine neue Lehre fürwahr, neu und unerhört insbesondere für die irdischen Gewalthaber, die bis dahin gewohnt waren, keine höhere Macht über sich anzuerkennen, nach eigenem Urtheil und nach eigenem Belieben über Alles zu schalten und zu walten, und in der Ausübung ihrer Gewalt nur das eigene Interesse als maßgebend zu betrachten. Eine neue Lehre für die Staatsweisen, die bisher gewohnt waren, im Staate das Höchste zu suchen, was es auf der Welt gibt, und in demselben alle und jede Gewalt über die Einzelnen zu concentriren. Darum sträubten beide sich so lange und so heftig gegen die Anerkennung dieser Lehre, darum verfolgten sie jene, die sie zu predigen wagten, mit Feuer

1) Vgl. mein Lehrb. der Philos. S. 119 ff., 164 f.

und Schwert; sie wollten sich nicht beugen unter den Willen der höheren göttlichen Macht, sie wollten von dieser kein Gesetz ihres Willens annehmen, sie wollten selbst Götter sein. Aber das Christenthum siegte. Während der Despotismus es auszurotten wähnte, erstarkte es immer mehr und setzte endlich den Gewalthabern das Kreuz als Zeichen ihrer Abhängigkeit von Gott auf ihre Krone. Indem aber das Christenthum den Staat und die politische Gewalt wieder in Abhängigkeit von Gott setzte, wies es die politische Gewalt auch in jene Schranken zurück, die ihr durch die göttliche Ordnung gesetzt sind. Das Christenthum drückte der politischen Gewalt zwar das Schwert in die Hand; aber es sagte ihr zugleich: Du darfst und sollst dasselbe nur gebrauchen zum Schutz des Rechtes und zur Handhabung der Gerechtigkeit — in iram ejus, qui malum agit. Es berechtigte die irdischen Gewalthaber zur Leitung und Regierung der Völker; aber es legte ihnen zugleich die Pflicht auf, in der Regierung und Leitung der Völker die ewigen Gesetze der Sittlichkeit und des Rechtes zur unverbrüchlichen Richtschnur zu nehmen. Es verpflichtete die Völker zum Gehorsam gegen die gottgesetzte Obrigkeit — omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; aber es sagte den Trägern der Auctorität zugleich, daß sie ihre Gewalt nur gebrauchen dürften zum Besten der Gehorchenden, nicht zur Bedrückung derselben, nicht zur Aufsaugung ihrer Rechte — »Dei ministri estis (subditis) in bonum.« Es verbot den Untergebenen jede widerrechtliche Auflehnung gegen die Obrigkeit — qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit — und drohte ihnen mit Gottes Strafe, wenn sie sich dessen unterfingen — qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt; aber es sagte auch der Obrigkeit, daß der Untergebene gleichfalls seine Rechte habe, daß es gleichfalls eine Auflehnung gegen die göttliche Ordnung sei, wenn die Obrigkeit diese Rechte der Unterthanen verletze oder deren Rechtssicherheit gefährde, und daß der Träger der Auctorität für solche Ueberschreitung seiner Befugniß gleichfalls werde Rechenschaft geben müssen vor dem ewigen Richter[1]). So hat das Christenthum die politische Gewalt in die der göttlichen Ordnung entsprechende Stellung wieder zurückgesetzt, und die Fundamente

1) Rom. 13, 1 sqq.

des Despotismus untergraben. Unter seinem Einflusse konnte dieser sich nicht mehr halten.

6. Nun erst konnte die bürgerliche Freiheit innerhalb der Schranken der göttlichen und der staatlichen Ordnung ungehindert sich entfalten. Die Rechtssicherheit war der politischen Gewalt gegenüber garantirt, und damit die Grundbedingung der bürgerlichen Freiheit gewonnen. Nun, da der Staat und die politische Gewalt ihre Hand hielt von dem Rechtskreise des Bürgers, nun, da dieser nicht mehr für seine Rechte von der Gewalt zu fürchten hatte, nun, da er von der Gewalt vielmehr Schutz seiner Rechte, als Beeinträchtigung derselben erwarten konnte: — nun war seine Selbstständigkeit gesichert, nun war er frei von dem schweren Drucke despotischer Willkür; nun konnte er nach eigenem, selbstständigen Ermessen in den Schranken der Ordnung von seinen Rechten Gebrauch machen und seine Interessen ungehindert verfolgen. Nun war das hohe Gut der bürgerlichen Freiheit errungen. Nicht mit Einem Schlage zwar war dies Alles zu Stande gebracht. Im Princip allerdings war die bürgerliche Freiheit mit dem Christenthum gegeben; aber um dieses Princip in der Wirklichkeit allseitig durchzuführen, bedurfte es einer langwierigen Arbeit, eines langwierigen Kampfes. Der absolutistische Staatsbegriff war zu tief verwachsen mit allen socialen Verhältnissen; der Despotismus hatte zu tiefe Wurzeln geschlagen in der Gesellschaft, als daß mit einem Male alle Verhältnisse, die er geschaffen, hätten aufgehoben und mit neuen hätten ersetzt werden können. Und wäre es versucht worden, so hätte es nur auf dem Wege der Revolution geschehen können. Das Christenthum aber ist keine revolutionäre Macht. So konnte in der Wirklichkeit die bürgerliche Freiheit nur allmälig gleichsam Stück für Stück realisirt werden. Indem der christliche Geist, getragen von der Kirche, immer mehr in die socialen Verhältnisse eindrang, verschwand im Laufe der Zeit Stück für Stück von den Resten des antiken Staatsdespotismus, und die bürgerliche Freiheit gelangte immer mehr zur Entfaltung. Und auch auf diesem Entwickelungsgange mußten noch große und mannigfaltige Krisen durchgemacht werden; es gab Zeiten, wo die bürgerliche Freiheit wieder Rückschritte machte, wieder in Verfall zu kommen schien. Aber immer wieder ermannte sich der christliche

Geist, und stieß die Hindernisse fort, welche der Entwickelung der bürgerlichen Freiheit sich in den Weg warfen, und ihren weiteren Aufschwung hemmten. Es konnte nicht anders sein. Denn, wie wir schon einmal angedeutet haben, der despotische Geist hat für die Gewalthaber etwas zu Verführerisches, als daß nicht auch christliche Staaten und christliche Herrscher sich hin und wieder in den Schlingen desselben gefangen hätten. An despotischen Gelüsten fehlte es daher auch in der christlichen Zeit nicht, und gerade sie waren es zumeist, die dem Entwickelungsgang der bürgerlichen Freiheit Steine in den Weg zu werfen suchten. Aber die Völker, von der Kirche geführt, ließen sich dieses Gut nie mehr vollständig rauben, und wo die Völker selbst der Gewalt gegenüber rathlos waren, da traten die Päpste für sie ein, und riefen den Gewalthabern das Wort des Propheten zu: „Es ist euch nicht erlaubt!“ Päpste und Synoden waren die Hüter der bürgerlichen Freiheit im Mittelalter, und was sie für dieselbe geleistet, übersteigt geradezu alle Schätzung. Unsterblich sind die Lorbeeren, die sie sich dadurch errungen, und wenn die Völker Schutz bei ihnen suchten gegen den aufkeimenden Despotismus, so war dieses stets zugleich eine Anerkennung der großen Verdienste, die sie sich um die bürgerliche Freiheit erworben.

7. So hat also das Christenthum, und nur das Christenthum die bürgerliche Freiheit im Schoße der menschlichen Gesellschaft angepflanzt. Aber wie das Christenthum diese Freiheit geschaffen, so kann auch nur das Christenthum dieselbe erhalten und sichern. Der Abfall vom Christenthum ist immer zugleich der Untergang der bürgerlichen Freiheit. Die ganze Geschichte gibt hievon Zeugniß. Das sechzehnte Jahrhundert, in welchem der große Abfall von der Kirche sich vollzog, ist zugleich jenes Jahrhundert, von welchem der Fürstendespotismus der zwei jüngst vergangenen Jahrhunderte sich herdatirt. Man hatte der politischen Gewalt die Religion und das religiöse Gewissen des Volkes überantwortet, und so die Glaubens- und Gewissensfreiheit derselben zum Opfer gebracht: was Wunder, wenn bald auch die bürgerliche Freiheit in das Verderben nachfolgte und im Despotismus unterging! Der Geist der Häresie wurde abgelöst vom Geiste des Unglaubens, und dieser drängte unaufhaltsam zur sittlichen Corruption der

Völker und bereitete dadurch dem Despotismus die Wege. In Frankreich, wo der Geist des Unglaubens und der Frivolität, aus England importirt, seine eigentliche Heimstätte aufgeschlagen hatte, wuchs aus dem Sumpfe der dadurch veranlaßten sittlichen Corruption die Todtenblume des Despotismus frisch heran. Die Könige erkannten kein anderes Gesetz für ihre Regierungsthätigkeit mehr an, als ihren Willen. »L'etat c'est moi« — dieses bekannte Wort Ludwigs XIV. war der volle und adäquate Ausdruck für das despotische Gebahren, das der König zur Regierungsmaxime sich genommen. Das Volk seufzte unter dem Drucke dieses Despotismus, es mußte sein Geld und seinen Wohlstand opfern, um die Launen seiner Könige zu befriedigen und ihnen die Mittel beizuschaffen, damit sie ihre dynastischen Interessen und selbstsüchtigen Herrschaftsgelüste durchführen konnten. Die bürgerliche Freiheit sank dahin. Von Frankreich pflanzte sich dann dieser Despotismus auch nach Deutschland herüber. Die Menge kleiner und großer Gewalthaber, die hier ihr Wesen trieben, wußten nichts besseres zu thun, als den Leichtsinn und die Frivolität des französischen Hofes nachzuahmen, und demgemäß auch über ihr Volk mit despotischer Willkür zu herrschen. Das Volk mußte die Lasten tragen, die ihm diese Gewalthaber aufzuerlegen beliebten, war aber als Canaille verachtet. Es gab Ausnahmen — ehrenvolle Ausnahmen — das ist wahr; aber im Ganzen und Großen war damit nichts geändert. Und zu all dem wurde diesen Despoten von ihren Höflingen noch geschmeichelt, als sännen sie nur auf das Wohl und auf das Beste ihres Volkes, und dadurch dieselben in ihrem despotischen Gebahren noch bestärkt. Während daher ehedem gerade bei den germanisch-christlichen Völkern die bürgerliche Freiheit am vollkommensten zur Entwickelung gelangt war, verlor sie jetzt auch bei ihnen ihren Halt, und trat in die Bahn entschiedenen Rückschrittes ein. Der Geist des Christenthums wachte nicht mehr über sie, und ohne ihn kann sie eben nicht gedeihen.

8. Seinen theoretischen Ausdruck erhielt dieser Fürstendespotismus schon frühzeitig, und zwar durch denselben Philosophen Thomas Hobbes, den wir schon oben als theoretischen Vertreter des religiösen Despotismus kennen gelernt haben. Nach seiner Lehre ist die Gewalt des Staatsoberhauptes wie im religiösen, so auch

im bürgerlichen Gebiete völlig unbeschränkt. Dem Staatsoberhaupte gegenüber ist der Einzelne sowohl als auch das ganze Volk absolut rechtlos. Alles, was der Träger der politischen Gewalt gebietet und thut, ist recht und gut, blos deshalb, weil er es will, gebietet und thut. Er hat keine andere Norm seiner auctoritativen Thätigkeit, als seinen Willen. Er kann Niemanden Unrecht thun, eben weil alles recht ist, was er thut und weil er es thut. Alle sind ihm zum unbedingten, blinden Gehorsam verpflichtet. Was an sich als unrecht und böse erscheint, das wird recht und gut, wenn es der Träger der politischen Gewalt gebietet, und die Unterthanen haben ihm auch darin zu gehorchen. Kurz, die Unterthanen sind ihm mit Leib und Leben verfallen; sie haben schlechterdings kein Recht, an welchem sie ihm gegenüber festhalten könnten und dürften. Sie sind nicht mehr und nicht weniger als Sklaven [1]).

9. Aber wie jede Action eine Reaction hervorruft, so auch hier. Gegen den Fürstendespotismus erwachte allmälig im Schoße des Volkes der revolutionäre Geist. Dieser fand im christlichen Geiste kein Gegengewicht mehr, weil sich, wie die Fürsten, so auch das Volk von demselben emancipirt hatte. Und so mußten die Geschicke ihren Lauf nehmen. Es tauchte dem Fürstendespotismus gegenüber das Princip der Volkssouveränetät auf. Schon bei Hobbes finden sich die Grundlinien dieses Systems entworfen; zur vollen Ausbildung dagegen wurde es gebracht bei Rousseau. Da soll nicht mehr der Fürst, sondern das Volk als solches Souverän sein. Das Volk als Souverän hat das Recht der Gesetzgebung, und zwar ist dieses Recht für das Volk unveräußerlich. Der Fürst dagegen ist nur der Vollzieher dieser Gesetze, und als solcher vom Volke aufgestellt und bevollmächtigt. Er ist nichts weiter, als der höchste Beamtete des Volk-Souveräns, daher von diesem völlig abhängig. Das Volk kann ihn entlassen, wie jeden anderen Beamteten, und behauptet er dem Volkswillen gegenüber seine Gewalt dennoch, dann tritt er als Revolutionär auf, und das Volk ist dadurch eo ipso zum berechtigten Kampf gegen ihn aufgerufen. Noch mehr findet solches statt, wenn er sich selbst die Rechte der Souveränetät anmaßt. In diesem Falle ist das Volk nicht blos

---

1) Vgl. mein Lehrb. der Gesch. der Philos. S. 637 f.

berechtigt, sondern in seinem eigenen Interesse sogar verpflichtet, den Kampf mit ihm aufzunehmen und nicht zu ruhen, bis derselbe gestürzt ist[1]).

10. Dieses System ist, wie man leicht sieht, zwar wesentlich revolutionär; doch scheint es auf den ersten Blick der bürgerlichen Volksfreiheit günstig zu sein. Aber es scheint auch nur so. Denn der Volkswille, der hier als souverän betrachtet wird, und dem Alle zu gehorchen haben, ist in Wirklichkeit doch immer nur der Wille der mächtigsten Partei im Volke, die Herrschaft also, die geübt wird, nur die Herrschaft einer Partei. Nimmt man dazu, daß die Souveränetät des Volkswillens in diesem System in der Weise gefaßt wird, daß letzterer in seiner gesetzgebenden Thätigkeit an gar keine höhere sittliche Norm gebunden, sondern ganz nach eigenem Belieben zu herrschen befugt ist: so ist es gar nicht anders möglich, als daß die herrschende Partei die Gewalt nur zu ihrem eigenen Vortheil ausnützt, nur die eigenen Interessen zum Maßstab für die Ausübung der Gewalt macht. Wenn aber dieses, dann tritt an die Stelle des Fürstendespotismus eben nur der Parteidespotismus: in der Sache ist damit Nichts geändert. Ja dieser Parteidespotismus muß sich naturgemäß noch excessiver gestalten, als der Fürstendespotismus. Denn die herrschende Partei ist hier der Natur der Sache nach stets auf die Unterdrückung und Niederhaltung der Gegenpartei angewiesen, weil sie ja nur unter dieser Bedingung im Besitze der Herrschaft sich halten kann. Ihre Herrschaft muß daher immer mehr oder weniger in Terrorismus ausarten. Und dieser Terrorismus erscheint dann um so widerlicher, als er stets im Namen des Volkes, unter der heuchlerischen Maske des Volkswillens ausgeübt wird, wiewohl das Volk mit Abscheu von demselben sich abwendet. Die bürgerliche Freiheit kann somit unter der Herrschaft des Princips der Volkssouveränetät noch weniger gedeihen, als unter dem Fürstendespotismus. Der Staatsdespotismus, der aus diesem Princip sich ergibt, ist für dieselbe noch weit verhängnißvoller, als der Absolutismus der Fürsten. Der Bürger steht, was seine Rechte betrifft, stets unter dem Damoklesschwerte der herrschenden Partei; es bedarf nur eines Ge-

1) Vgl. mein Lehrb. der Gesch. der Philos. S. 712 ff.

setzes der Partei, um jedes bestehende Recht lahm zu legen, und die am Ruder stehende Partei wird, wo immer es sich um ihre Interessen und um die Aufrechthaltung ihrer Herrschaft handelt, mit solchen Gesetzen nicht geizen.

11. Das Princip der Volkssouveränetät, einmal hineingeworfen in das Bewußtsein des Volkes, verfehlte seine Wirkung nicht. Es schien dem Fürstendespotismus gegenüber die Freiheit und die Rechte des Volkes zu vertreten, und von diesem Standpunkte aus wurde es mit Freuden begrüßt. Es bildete sich auf der Grundlage dieses Princips eine große revolutionäre Partei, die darauf ausging, die Fürstenherrschaft zu stürzen und die Souveränetat des Volkes durchzusetzen. Und nachdem alle Minen sorgfältig gelegt waren, brach endlich der revolutionäre Sturm los. Alle dämonischen Mächte, die in der Brust des Menschen schlummern, wurden entfesselt; in einem Meer von Blut und Greueln wurde der Fürstendespotismus ertränkt, und siegreich ließ sich der „Volk-Souverän“ auf dem leeren Throne nieder. Aber mit dem „Volk-Souverän“ bestieg zugleich der revolutionäre Despotismus den Thron, und indem er den Fürstendespotismus ablöste, wurden die letzten Dinge ärger als die ersten. Es ist bekannt, mit welch furchtbarem Terrorismus während der ganzen Periode der revolutionären Herrschaft in Frankreich die revolutionären Parteien, die gerade am Ruder standen, sowohl gegen das Volk, als auch gegen einander selbst wütheten. Kein Bürger war ja auch nur einen Augenblick seiner Rechte, ja nur seines Lebens sicher; die scheußlichsten Proscriptionen waren an der Tagesordnung; es schien als sollte die ganze sociale Ordnung unter den Excessen dieses Despotismus in ein Chaos sich auflösen. Lange konnte die Gesellschaft diesen Zustand nicht ertragen; sie athmete daher wieder auf, als ein begabter und genialer Emporkömmling den revolutionären Parteien die Herrschaft entwand. und sie sich selbst zueignete. Aus dem revolutionären Despotismus geboren konnte aber seine Herrschaft gleichfalls nur eine despotische sein; der revolutionäre Despotismus ging nur aus der Hand der Parteien in die Hand Napoleons über; im Wesen wurde damit nichts geändert. Und welchen Gebrauch Napoleon von seiner despotischen Macht machte, ist nur zu bekannt. Viele Jahre hindurch tränkte er in fortgesetzten Kriegen

den Boden Europas mit dem Blute seiner und der gegen ihn aufgebotenen Soldaten, sowie mit den Thränen der zertretenen Völker, und das alles nur, um seine Herrschaft immer weiter auszudehnen. Die Freiheit wurde unter seiner Herrschaft völlig zur Chimäre. Erschöpft lag Frankreich, lagen alle europäischen Völker darnieder, als es endlich gelang, ihn zu stürzen.

12. Man hätte nun allerdings glauben sollen, daß nach dem Sturze des Corsen eine neue, bessere Zeit anbrechen würde. Man hätte glauben sollen, daß Fürsten und Völker, nachdem sie die furchtbaren Wirkungen eines antichristlichen Despotismus an sich selbst erfahren, wieder zurückkehren würden zum Geiste des Christenthums, um aus demselben jene Freiheit wieder zu schöpfen, die mit dem Abfall vom Christenthum aus dem Schoße der Gesellschaft gewichen war. Aber es kam leider anders. Die Fürsten, in ihre Herrschaft wieder eingesetzt, gingen großentheils nach wie vor, als ob gar nichts geschehen wäre, im alten Geleise fort; ihre Regierung mit dem christlichen Geiste wieder zu durchdringen, daran dachten sie nicht. Auf der anderen Seite war aber auch die revolutionäre Partei, die Partei „der Principien von 1789“ keineswegs untergegangen; sie lebte fort und wirkte fort, und zwar in allen Ländern Europas. Sie nahm jetzt den Namen der „liberalen“ Partei an, und begann wiederum dasselbe Spiel wie vor der Revolution. Dem wiedererwachenden Fürstendespotismus gegenüber vertrat sie angeblich die Volksrechte und die Volksfreiheit, und gerade dadurch gewann sie gar manche Anhänger, die, in die tieferen Pläne der Partei nicht eingeweiht, sich blos an die Außenseite ihrer Bestrebungen hielten, und daher in Wahrheit für die Volksfreiheit zu wirken glaubten, wenn sie sich derselben anschlossen. So durchdrang diese Partei allmälig alle Schichten der Gesellschaft, und nachdem sie endlich gehörig organisirt war und sich stark genug fühlte, trat sie als revolutionäre Partei offen hervor. Die revolutionären Eruptionen von 1830 und 1848 waren das Werk dieser Partei. Der Zweck aber, den sie in diesen revolutionären Erhebungen verfolgte, war kein anderer, als der, die verlorene Herrschaft wieder zu gewinnen. Und es gelang ihr. Seit 1830 und namentlich seit 1848 befindet sich die liberale, revolutionäre Partei fast überall am Ruder. Es traten da und dort Un=

terbrechungen ein; aber im Ganzen und Großen ist die Herrschaft der liberalen Partei seitdem eine Thatsache. Die Fürsten müssen sich ihr fügen. Aber in dem Augenblicke, wo sie zur Herrschaft gelangte, brach in ihr und durch sie auch der revolutionäre Despotismus wieder über die Völker herein. Auf dem Princip der Volkssouveränetät, auf den „Principien von 1789" stehend, kann sie nicht anders als despotisch sein. Und sie ist es. Im Namen des „modernen Staates" herrscht sie mit eisernem Scepter über die Völker. Die Form ist verschieden; da ist es ein „liberaler" Dictator, der die despotischen Pläne der Partei durchführt, dort ist es ein Parlament, das seine selbstsüchtigen Velleitäten den Völkern als Gesetz aufdrängt; das Wesen aber ist überall dasselbe. Der Fürstendespotismus ist heut zu Tage von dem revolutionären Despotismus der „liberalen" Partei abgelöst. Der „moderne Staat", vertreten durch die liberale Partei, hat den antiken Staatsabsolutismus in seiner excessivesten Gestalt resuscitirt und in die Gegenwart hereingeführt. Nach „liberaler" Theorie ist der Staat die Quelle alles Rechtes, und steht selbst über allem Rechte. Für ihn ist nur das Staatsinteresse, wie es eben von der herrschenden liberalen Partei aufgefaßt wird, maßgebend. Nicht Rechtsgrundsätze, sondern nur Utilitätsrücksichten sind für die Politik entscheidend. Es gibt durchaus kein Recht, das für den Staat unantastbar wäre. „Macht geht vor Recht" — das ist die classische Formel, in welcher dieses Verhältniß ausgedrückt wird. Wenn ein bestehendes Recht von der Art ist, daß es der Staat als hinderlich oder störend für seine Zwecke betrachten zu müssen glaubt, so kann er es entweder durch ein Gesetz, oder geradezu mit Gewalt beseitigen. Daß die Schädigung des Rechtes unsittlich ist, thut nichts zur Sache; denn um Sittlichkeit hat sich der materialistisch-liberale Staat nicht zu kümmern. Demgemäß gibt es nichts im Himmel und auf Erden, was nicht unter die Machtbefugniß des Staates fiele. Religion, Wissenschaft, Schule, Ehe, Armenpflege, — kurz Alles gehört ausschließlich zum Ressort des „modernen Staates". Die Staatsangehörigen sind seiner Macht gänzlich verfallen, mit all ihren Rechten und mit all ihren Interessen, mit ihrer Religion und mit ihrem Gewissen. Sie haben Nichts mehr, was von den Dictaten des „modernen Staates" exempt wäre; sie sind voll-

ständig in seiner Gewalt, und jedes Festhalten der Staatsbürger an ihren natürlichen oder wohlerworbenen Rechten, jede Berufung auf ihr Gewissen gegenüber den Velleitäten des „modernen Staates“ gilt als Rebellion. Die Bürger sind nur für den Staat da, und müssen deshalb auch die schönste Zeit ihres Lebens dem Waffendienste im Interesse des Staates sich fügen; der schrankenloseste Militarismus liegt im Wesen des „modernen Staates“.

13. So hat sich denn dieser revolutionäre Despotismus der „liberalen“ Partei heut zu Tage wie ein drückender Alp auf die Völker gelegt, und saugt ihnen das Lebensmark aus. Die bürgerliche Freiheit ist wiederum, wie ehedem unter dem Fürstendespotismus, zur Chimäre geworden; der Terrorismus dieser Partei ist furchtbar; jede freiheitliche Bewegung, wo sie sich immer zeigen, welche Richtung immer sie einschlagen möge, wird durch Ausnahmsgesetze niedergeschlagen. Der liberale Despotismus kann schlechterdings keine Freiheit ertragen; er duldet sie nicht bei Anderen, er duldet sie nicht einmal im Schoße seiner eigenen Partei. Jedes Glied der Partei hat sich unweigerlich den Dictaten der Partei zu fügen; es darf keine andere Meinung haben, keine andere Richtung verfolgen, als die ihm die Partei vorschreibt. Und der Partei selbst ist es dann am wohlsten, wenn sie gleichfalls unter einer Dictatur steht. Ist es einem hervorragenden Gliede derselben gelungen, durch große Erfolge im Interesse der Partei die Parteidictatur zu erringen, dann sinkt die ganze Partei vor ihm in die Knie, verzichtet auf alles eigene Urtheil, auf alle eigene selbstständige Thätigkeit, und hört nur mehr auf die Dictate des Parteidictators. Seine Dictate gelten als förmliche Glaubensartikel, und Niemand ist mehr befugt, dieselben wirksam zu bekämpfen. Es gibt keinen größeren und widerlicheren Servilismus, als wie ihn die liberale Partei ihrem Dictator gegenüber entwickelt. Der Despotismus bildet so ganz das innerste Wesen dieser Partei, daß sie nicht blos alle freiheitliche Bewegung im Volke erdrückt, sondern auch in ihrem eigenen Schoße jedes freiheitliche Streben erstickt. Der Fürstendespotismus ist nur ein Kinderspiel gegenüber dem Despotismus dieser Partei.

14. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gegen den furchtbaren Despotismus dieser liberalen Partei bereits die Reaction mächtig ihr Haupt erhebt. Es ist die socialistische Partei, die

Partei der Arbeiter, die gegen denselben aufsteht, und ihn aus den Angeln zu heben sucht. Das arbeitende Volk ist es ja, auf welchem der Druck des liberalen Despotismus am schwersten lastet, dessen Freiheit durch denselben am meisten beeinträchtigt, dessen Wohlstand von dem „liberalen" Geldsacke am meisten aufgesaugt wird. Was Wunder, wenn aus den Tiefen des arbeitenden Volkes der Rächer zu erstehen sucht, der die Herrschaft jener Partei stürzen soll! Aber freilich wird die Gesellschaft von dieser neuen revolutionären Bewegung nichts Besseres zu erwarten haben, als von allen revolutionären Bewegungen, die je in der Geschichte aufgetreten sind. Wie der Fürsten-Despotismus den revolutionären Despotismus erzeugt hat, so kann dieser revolutionäre nur wieder einen anderen revolutionären Despotismus erzeugen. Die socialistische Partei huldigt denselben despotischen Grundsätzen, wie die liberale, nur daß sie dieser das »Ote toi, que je m'y pose« zuruft. Sie stößt den christlichen Geist eben so gehässig von sich, wie die liberale; sie ist eben so atheistisch wie diese. Daher wird von dieser Partei der „Volksstaat", den sie an die Stelle des „modernen Staates" setzen will, mit denselben absolutistischen Eigenschaften ausgestattet, wie sie der „liberale" Staat sich vindicirt. Ja der „Volksstaat" will von einer bürgerlichen Freiheit noch weniger etwas wissen, als der „liberale", er spannt die Bürger noch straffer an den Staatswagen wie dieser. Die Aufhebung des Privateigenthums, wie sie im „Volkstaate" sich realisiren soll, muß die spärlichen Reste bürgerlicher Freiheit, die der liberale Staat übrig gelassen, noch vollends vernichten. Die socialistische Partei wird daher, wenn es ihr gelingt, die Herrschaft zu erringen, der Gesellschaft noch einen ärgeren Despotismus bringen, als die liberale; ihr Terroismus noch schrecklichere Excesse zur Folge haben, als die Gesellschaft sie schon erlebt hat; die letzten Dinge werden ärger werden als die ersten. Die Pariser Commune hat nur ein Vorspiel hiezu gegeben. So lange die menschliche Gesellschaft nicht wieder zurückkehrt zum Geiste des Christenthums, so lange sie im Abfall von demselben verharrt, ist keine Besserung der gesellschaftlichen Zustände zu erwarten; es wird nur immer ein Despotismus den anderen ablösen. Denn nur aus der Wurzel des Christenthums kann die Blüte der bürgerlichen Freiheit hervorsprossen;

nur das Christenthum hat die Kraft, den Völker verderbenden Despotismus von innen heraus zu tödten, und das Leben der Freiheit im Schoße des menschlichen Geschlechtes anzupflanzen. „Die Wahrheit wird euch frei machen," sagt der Heiland[1];" dieses Wort gilt nicht blos für das geistige, sondern auch für das sociale Leben der Menschen. Wie nur das Christenthum die Fesseln lösen kann, die die Sünde um die Seele geschlungen, so kann es auch allein die Fesseln sprengen, mit denen der Despotismus die bürgerliche Freiheit einschnürt. Nur im Kreuze ist Heil, nicht blos für die Seele, sondern auch für die Societät. Ohne den christlichen Geist fällt die Gesellschaft stets wieder zurück in die Tiefen des heidnischen Despotismus, aus denen sie der Heiland ehedem hervorgehoben hat zum Lichte der Freiheit.

15. Es erübrigt nun, außer der bürgerlichen auch noch die politische Freiheit kurz in Betracht zu ziehen. Der Begriff der politischen Freiheit stammt aus dem Alterthum, und wurde in neuerer Zeit von den Anhängern des Volkssouveränetätsprincips resuscitirt. Im Alterthum nannte man politisch-frei ein solches Volk, bei welchem die staatliche Gewalt nicht in den Händen eines monarchischen Herrschers oder einiger weniger Mächtigen lag, sondern von dem Volke selbst innegehabt und ausgeübt wurde. Die politische Freiheit stand daher stets im Gegensatze zur „Tyrannis" (Herrschaft eines Einzelnen), und zur „Oligarchie" (Herrschaft weniger Mächtigen). In diesem Sinne wurde die politische Freiheit im Alterthume als ein hohes Gut betrachtet, und ein Volk glücklich gepriesen, das dieser politischen Freiheit sich erfreute. Und dies zwar aus dem Grunde, weil die „Tyrannen" und „Oligarchen" immer despotisch auftraten, während man, wenn das Volk die Gewalt in Händen hatte, gegen solchen Despotismus gesichert zu sein glaubte. Als dann in neuerer Zeit gegen den Fürstendespotismus die Partei der Volkssouveränetät sich erhob, griff man auf diesen antiken Begriff der politischen Freiheit zurück, und stellte dieselbe als das Ideal hin, das die Völker auf der Grundlage des Volkssouveränetätsprincips dem Monarchismus gegenüber anstreben sollten. Hier trat daher der Begriff der politischen Freiheit als revolu-

---

1) Joann. 8, 32.

tionärer Begriff auf; denn da diese politische Freiheit nicht errungen werden konnte ohne den Sturz der monarchischen Verfassung, so lag darin, daß man selbe den Völkern als Ziel ihres Strebens vorstellte, zugleich die Aufforderung, auf dem Wege der Revolution der monarchischen Verfassung sich zu entledigen, und die Herrschaft an sich zu nehmen.

16. In diesem Sinne kann also das Christenthum mit der sog. politischen Freiheit nichts zu schaffen haben. Vom Standpunkte des Christenthums aus ist es gleichgiltig, welche Verfassung ein Volk habe, ob eine monarchische, aristokratische oder demokratische. Es kommt dabei einzig auf die historische Entwickelung der Völker an, in so fern bei dem einen die monarchische, bei dem andern die aristokratische oder demokratische Verfassung aus seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung sich herausbildete. Das Christenthum hat durch die Grundsätze, die es über die Stellung und über die Grenzen der weltlichen Gewalt in die Welt brachte, dafür gesorgt, daß die weltliche Gewalt zum Heile des Volkes regiere, gleichviel, wie es um den Träger derselben bestellt sei. Und darauf kommt es ja allein an. Vom Standpunkte des Christenthums aus kann somit in der sog. politischen Freiheit kein besonderes Gut, kein besonderer Vorzug eines Volkes erblickt werden, weil der Zweck der politischen Gewalt, vorausgesetzt, daß die christlichen Grundsätze in Ausübung derselben gewahrt bleiben und beobachtet werden, in einer monarchischen Verfassung ebenso gut realisirt werden kann, wie in einer demokratischen, „politisch freien" Verfassung. Noch weniger kann vom Standpunkte des Christenthums aus die „politische Freiheit" als Ziel hingestellt werden, das die Völker überall anstreben müßten; denn dieses könnte bei Völkern mit monarchischer Verfassung selbstverständlich nur auf dem Wege der Revolution geschehen; das Christenthum mißbilligt und verdammt aber entschieden jede revolutionäre Bewegung gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit, geschehe sie unter was immer für einem Vorwande. »Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.«

17. Der Begriff der politischen Freiheit wird jedoch auch noch in einem anderen Sinne genommen. Man bezeichnet nämlich ein Volk auch dann als ein „politisch freies", wenn es eine „freie Verfassung" hat. Und diese ist wiederum dann gegeben,

wenn ungeachtet der monarchischen Verfassung eines Staates doch in demselben auch das Volk in einer gewissen Weise an der politischen Gewalt participirt, in so fern die gesetzgebende Gewalt vom Monarchen nur in Verbindung mit dem Volke oder mit einer Repräsentation des Volkes ausgeübt werden darf. Hier hat also die „politische Freiheit" des Volkes die Bedeutung, daß die Herrschaft des Monarchen über dasselbe nicht eine völlig unbeschränkte ist, sondern vielmehr, was die Gesetzgebung betrifft, eine Schranke hat in der Zustimmung des Volkes oder einer Repräsentation des Volkes, in so fern diese zur Giltigkeit jedes staatlichen Gesetzes erforderlich ist. In diesem Sinne ist die „politische Freiheit" allerdings in so weit ein berechtigter Begriff, als es für die normale und zweckentsprechende Ausübung der gesetzgebenden Gewalt allerdings von Nutzen sein kann, wenn die Gesetze nicht vom Monarchen allein abhängen, sondern wenn auch das Volk oder die Vertreter des Volkes an der Berathung derselben und an der Beschlußfassung über deren Inhalt theilzunehmen berechtigt sind. Denn dadurch ist für's Erste eine stärkere Garantie gegeben gegen den möglichen Mißbrauch der Gewalt von Seite des Monarchen, und für's Zweite können die Gesetze unter der Voraussetzung, daß das Volk selbst sie zu berathen und seine Meinung darüber auszusprechen befugt ist, den Bedürfnissen des Volkes besser angepaßt und nutzbringender für dasselbe gemacht werden. Freilich hat aber die „politische Freiheit" auch in diesem Sinne genommen ihre Schattenseiten. Denn ist das Volk oder die Volksrepräsentation zur Theilnahme an der Gesetzgebung berechtigt, dann ist die Parteiagitation schlechterdings gar nicht abzuwenden. Jede Partei im Volke — und wo existiren solche nicht! — wird dahin streben, in der Gesetzgebung ihre eigenen Pläne und Velleitäten durchzuführen, nur ihre eigenen Interessen, ihren eigenen Vortheil hiebei zu verfolgen: was dann nothwendig zur Folge haben muß, daß die Gesetzgebung nicht mehr auf das allgemeine Beste abzielt, sondern zu einer bloßen Parteigesetzgebung wird. Diese Gefahr wird vorzugsweise dann urgent sein, wenn bei der Vertretung des Volkes nicht die natürliche ständische Gliederung desselben, sondern nur das mechanische Princip der Kopfzahl zum Maßstab genommen wird. Denn das organische Gefüge der Stände ist gegen das

Parteigetriebe allerdings nicht schon von vornherein gefeit; aber es dringt doch nicht so leicht in dasselbe ein und nimmt, auch wenn es in selbes eindringt, nicht jenen leidenschaftlichen Charakter und jene großen Dimensionen an, wie solches bei einer atomistisch zerbröckelten Gesellschaft, in der nur das Princip der Kopfzahl, nicht ein organisches Princip herrscht, der Fall ist. Einen Beleg für diese Schattenseiten der „politischen Freiheit" liefern unsere modernen „freien Verfassungen". Hier sehen wir es ja vor Augen, daß in der Gesetzgebung nur das liberale Parteiinteresse maßgebend ist. Die liberale Partei wendet Alles auf, um in der Volksrepräsentation eine Majorität zu erringen, und hat sie dieses Ziel erreicht, dann sucht sie überall nur ihre eigenen Parteiinteressen durchzuführen und verfolgt die Gegenparteien mit allen Waffen, die ihr der Parteihaß in die Hand gibt. Das Wohl des Volkes wird zwar immer als Aushängeschild gebraucht; aber in der That ist das Wohl des Volkes der allerletzte Faktor in der liberalen Parteirechnung. Wenn also auch an und für sich die „politische Freiheit", im Sinne einer Berechtigung des Volkes zur Theilnahme an der politischen Gewalt gefaßt, unstreitig ihr Gutes hat, so ist sie doch andererseits in ihrer modernen Gestalt wieder so großen Gefahren ausgesetzt, daß das Gute, das sie mit sich führt, durch die verhängnißvollen Uebel, die sich damit verbinden können, nahezu wieder aufgewogen wird.

18. So weit nun diese „politische Freiheit" als ein Gut zu betrachten ist, ist das Christenthum nicht blos kein Gegner derselben, sondern es hat sie von jeher ebenso genährt und gepflegt, wie die bürgerliche Freiheit. Die christlichen Staaten hatten ja ehedem sämmtlich eine monarchisch-ständische Verfassung. Die Stände hatten überall wenigstens das Steuerbewilligungsrecht; in den meisten Staaten hatten sie noch viel weiter ausgedehnte Befugnisse. Die englische Verfassung, dieses Eldorado „freier Verfassungen" ist ja ganz aus dem christlich germanischen Volksgeiste hervorgegangen. In Frankreich standen neben dem Könige die Reichsstände, die die monarchische Gewalt nicht unbeträchtlich beschränkten, und auch im heiligen römischen Reiche deutscher Nation war der Reichstag neben dem Kaiser maßgebend für die Regierung des Reiches. Die Einzelfürsten hatten dann selbst wie-

derum in ihren Ständen ein Gegengewicht gegen die Willkür der Besteuerung. So war die „politische Freiheit“ in den christlichen Staaten überall in der Weise realisirt, daß dieselbe für das Wohl der Völker von Nutzen sein konnte, und dadurch, daß sie auf das Princip der ständischen Gliederung gegründet war, war zugleich die Gefahr beseitigt, die für das Volk aus dem Princip der bloßen Kopfzahl erwachsen konnte.

19. Aber eben weil diese geordnete „politische Freiheit“ eine Frucht des christlichen Geistes war, darum hielt sie auch nur so lange an, als der christliche Geist in der Gesellschaft lebendig blieb. Mit dem großen Abfall von der Kirche im sechzehnten Jahrhunderte und mit der daraus erfolgenden Entchristlichung der Staaten und Völker änderte sich Alles. Die ständischen Verfassungen mußten dem Despotismus der Fürsten weichen. Die Stände wurden nicht mehr einberufen; die Fürsten suchten sich dieser lästigen Controle zu entledigen, und schalteten und walteten nach eigener Willkür. Das geschah in Frankreich, und die deutschen Fürsten ahmten es nach. Nur der zähe Engländer ließ sich seine „freie Verfassung“ nicht rauben. So ging die „politische Freiheit“ der Völker unter der Wucht des Fürstendespotismus unter. Die Revolution suchte dieselbe wieder herzustellen, jedoch nicht mehr in der Weise, wie sie ehedem im christlichen Geiste sich gestaltet hatte, sondern in dem Sinne, daß sie die Monarchie gänzlich ausschließen, und nur mehr in der republikanischen Form sich realisiren sollte. Und als dieses nicht gelang, als die Fürsten wieder in ihre Rechte eintraten, da arbeitete die revolutionäre Partei mit consequenter Beharrlichkeit dahin, die Fürsten zu zwingen, wenigstens ihre Rechte mit einer Volksvertretung zu theilen, und so wenigstens eine solche beschränkte politische Freiheit den Völkern zu gewähren. Aber sie that solches weniger um der Völker willen; es war zumeist nur das Interesse der eigenen Parteiherrschaft, das sie hiezu trieb. Was liegt dieser Partei auch an dem Volke! Sie will herrschen, allein herrschen — das ist die Hauptsache. Und diese Herrschaft suchte sie sich zu erringen in der den Fürsten abgezwungenen Volksvertretung. Darum wollte sie denn auch von einer *ständischen* Volksvertretung nichts mehr wissen. Eine ständische Vertretung hätte der Parteiagitation nicht jenen

freien Spielraum gewährt, wie ihn die Partei für die Förderung der Interessen ihrer Alleinherrschaft nothwendig hatte. Es mußte eine Vertretung nach der Kopfzahl an deren Stelle treten, um das von der Partei angestrebte Ziel zu erreichen. Zudem entsprach nur eine solche Vertretung dem Princip der Volkssouveränetät, den „Principien von 1789", denen die Partei huldigt. Die Partei hat ihren Willen durchgesetzt, und heute sehen wir die Folgen hievon vor uns. Der Despotismus der liberalen Partei hat die „politische Freiheit" des Volkes elidirt; dem Volke wird von der liberalen Partei ostensibel die „politische Freiheit" zugesprochen, aber nur, um sich derselben zu bedienen zur Befestigung ihrer eigenen Herrschaft. Wehe dem Volke, wenn es andere, als liberale Volksvertreter wählt! Es kann sich darauf gefaßt machen, daß die Vorwürfe der Unbildung, der Zurückgebliebenheit, der Verkommenheit, des Nichtverständnisses der Zeitlage und der Zeitbedürfnisse nur so auf es herabregnen werden. Die politische Freiheit, wie sie der moderne Liberalismus auffaßt, ist ein gewissenloses Spiel mit dem Begriffe der Freiheit. Man spricht von Freiheit, und meint damit nur die eigene Herrschaft, man schmeichelt dem Volke mit politischer Freiheit, und schmäht und verflucht das Volk, wenn es von derselben einen Gebrauch macht, der nicht im Sinne der herrschenden liberalen Partei ist. Ein heilloseres Gebahren, als diese Partei es zur Schau trägt, ist kaum je erhört worden. Die politische Heuchelei ist ihr zur anderen Natur geworden, und wenn die Internationale nicht müde wird, ihr den Spiegel dieser Heuchelei immer und immer wieder vor Augen zu halten, so ist sie hierin in ihrem vollen Rechte.

20. So sehen wir denn, daß das Christenthum auf allen Gebieten die Mutter der Freiheit ist, und daß diese in keiner Richtung gedeihen kann, wenn sie nicht unter dem mächtigen Schutze des Christenthums steht. Das Christenthum haßt jede Knechtschaft. Es hat das Menschengeschlecht befreit von der Knechtschaft der Sünde, und es in die „Freiheit der Kinder Gottes" eingeführt. Diese Freiheit der Kinder Gottes wirft nun aber ihren Wiederschein in alle Gebiete des menschlichen Lebens hinein. Sie sichert die Willensfreiheit und die persönliche Freiheit, sie begründet und erhält die Glaubens- und Gewissensfreiheit, sie erzeugt, nährt

und pflegt die sociale, — die bürgerliche und politische — Freiheit. In der Freiheit der Kinder Gottes ist Alles beschlossen, was es an wahrer und segenbringender Freiheit für den Menschen gibt. Freiheit ist das Zauberwort, das alle Fasern des menschlichen Herzens ergreift; sie erscheint ihm als ein Gut, dessen Besitz Alles werth ist. Das Christenthum bietet sie ihm. Indem er eintritt in die Welt, löst es ihn von den Banden der Sünde, indem er heranwächst zur Reife, erzieht es ihn für die Freiheit und pflanzt das Bewußtsein derselben in ihm an, indem er hineintritt in die Gesellschaft, nimmt es ihn in Schutz gegen alle Versuche, seine Freiheit zu vernichten, und indem er hinaustritt durch die Pforten des Todes aus diesem Leben, stellt es ihm das Reich der ewigen Freiheit im Himmel in Aussicht. In der That, der versteht weder das Christenthum, noch die Freiheit, der da glaubt, das Christenthum beeinträchtige oder zerstöre die Freiheit. Dieser Gedanke kann nur in völliger Unwissenheit oder infernaler Gesinnung seine Wurzel haben. Gerade das Gegentheil ist wahr. Keine Freiheit ohne das Christenthum! Was wäre aus dem Menschengeschlechte geworden, wenn nicht das Christenthum die Fackel der Freiheit in dessen Schoße angezündet hätte! Die Zustände des antiken Heidenthums geben nur ein schwaches Bild davon. Und was muß aus dem Menschengeschlechte noch werden, wenn es dem Lichte der Freiheit, welches das Christenthum gebracht, sich fort und fort verschließt! Wir wollen diesem Gedanken nicht nachhängen, wir wollen vielmehr an dem anderen Gedanken festhalten: »Ubi spiritus Dei, ibi libertas[1].« Im Geiste des Christenthums für die Freiheit zu kämpfen, das ist heut zu Tage die Aufgabe eines Jeden, der für die höchsten Interessen der Menschheit begeistert ist. Und der endliche Sieg **kann** nicht ausbleiben. Denn das Christenthum ist unbesiegbar, weil göttlich, — und das Christenthum ist die Religion der Freiheit. —

---

1) 2 Cor. 3, 17.

Vierte Studie.

Das Christenthum und die Arbeit.

Indem das Christenthum in die Welt eintrat, hat es sich in allen Gebieten des Lebens als erneuernde — neuschaffende Kraft geoffenbart. „Die ganze Geschichte nach Christus ist nichts anderes, als eine neue Schöpfung auf jedem Gebiete des Daseins, der Intelligenz und Sitte, der Wissenschaft und Kunst, in den Seelen der Einzelnen, wie auch auf dem Schauplatz der Weltgeschichte, in der Umfriedung der Familie und stillen Häuslichkeit, wie nicht minder im großen Leben der Völker, dem öffentlichen Recht und Gewissen der Nationen [1].“ Das Christenthum hat in den Menschen in der heiligmachenden Gnade ein neues, übernatürliches Lebensprincip eingesenkt, und ihn dadurch in eine höhere, übernatürliche Lebenssphäre emporgehoben, es hat den Menschen zum lebendigen Gliede des lebendigen mystischen Leibes Christi, des Gottmenschen, gemacht, und ihn so nach dem Worte des Apostels im wahren und eigentlichen Sinne zu einer „neuen Creatur [2]“ in Christo umgeschaffen. Eben dadurch hat aber das Christenthum auch das Natürliche im Menschen in den Kreis des Uebernatürlichen heraufgezogen, und indem es dasselbe mit dem übernatürlichen Princip durchdrang, es in demselben verklärt und sein eigenes Gepräge ihm aufgedrückt. Denn „die neuen Kräfte, die Jesus Christus auf die Erde gebracht, und die eine höhere, übernatürliche Ordnung der Dinge hervorriefen, konnten ihre Thätigkeit nicht entfalten, ohne zugleich auch die Ordnung der Natur zu

---

1) Hettinger, Apologie des Christenthums, Bd. 2, Abth. 3, S. 83. (Aufl. 3.) — 2) Gal. 6, 15.

erfassen und zu durchdringen und ihr eine höhere Weihe zu verleihen [1])." Und hier hat denn das Christenthum Nichts, auch nicht das Geringste, außer seinem belebenden und neugestaltenden Einflusse gelassen; von den höchsten und edelsten Thätigkeiten des Geistes herab bis zu den niedrigsten mechanischen Beschäftigungen, von den höchsten Elementen des socialen Lebens bis herab zu den letzten und unscheinbarsten bewegenden Kräften desselben hat es Alles mit seinem Geiste und mit seinem Leben durchdrungen, und ihm die Signatur übernatürlicher Erneuerung aufgedrückt. „Mit einer vorher ungeahnten Macht hat das Christenthum alle Kräfte, Thätigkeiten, Richtungen und Bedürfnisse der Menschheit angeregt und zu völlig neuen Gestaltungen entwickelt, wie sie die alte Welt nicht kannte und für welche die Welt außer Christus nicht die entfernteste Aehnlichkeit bietet."

Das gilt denn auch von der Arbeit. In der Arbeit tritt der Mensch in thätige Communication mit der Natur, um derselben dasjenige abzuringen, was ihm zur Erhaltung und Verschönerung seines Lebens nothwendig oder förderlich ist. Durch die Arbeit hängt also der Mensch mit dem Irdischen zusammen, wird im Kreise des letzteren festgehalten; sie ist die ganz nach unten gekehrte Seite seines Lebens. Und doch hat das Christenthum auch auf diese dem Irdischen zugekehrte Seite des menschlichen Lebens einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt; es hat auch die Arbeit in den Bereich des höheren übernatürlichen Lebens emporgehoben und ihr eine Signatur aufgedrückt, die sie im wahren Sinne des Wortes adelt und ehrwürdig macht. Wir wollen dieses beweisen.

I.

1. In der thatsächlichen Ordnung der Dinge ist die Arbeit eine Frucht der Sünde. Der Wohnort des ersten Menschen, der von Gott zum übernatürlichen Leben geschaffen worden, war das Paradies. Hier brachte die Natur dem Menschen von selbst all jene Früchte entgegen, die er zur Erhaltung seines physischen Lebens

---

1) Hettinger, a. a. O., Bd. 2, Abth. 3, S. 83. (Aufl. 3.)

nothwendig hatte. Der Mensch sollte zwar das Paradies „bebauen und bewahren"; aber die Arbeit, die er zu diesem Zwecke einsetzen mußte, war für ihn mit keiner solchen Mühe und Anstrengung verbunden, daß sie ihm zur Last wurde. Erst als der Mensch in der Sünde von Gott sich abgewendet hatte, ergeht an ihn das verhängnißvolle Wort: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen dein Leben lang, bis du wieder zurückkehrst zur Erde, aus der du genommen bist!" (Gen. 3, 19.) Jetzt erst also erscheint die Arbeit mit all ihren drückenden Mühen, Beschwerden und Anstrengungen, die sie für den Menschen mit sich führt; jetzt erst tritt der Mensch in der Arbeit in den Kampf mit der Natur ein, um ihr mit Aufbietung all seiner Kraft dasjenige abzuringen, was er zur Erhaltung seines Lebens, zur Befriedigung seiner mannigfaltigen Bedürfnisse nothwendig hat. In dieser Erscheinung also ist die Arbeit eine Frucht, eine Strafe der Sünde; sie gehört mit zu jenen verhängnißvollen Folgen, welche die Sünde des ersten Menschen für ihn selbst und für sein ganzes Geschlecht nach sich gezogen hat, sie gehört mit zu jenem Fluche, welcher in Folge des Abfalles von Gott auf dem Menschengeschlechte lastet. Das ist der Grund, warum die Arbeit der natürlichen Neigung des Menschen so wenig entspricht, daß er dieselbe nicht blos nicht sucht, sondern vielmehr flieht. Der natürliche Mensch liebt die Arbeit nicht; er haßt sie: sie ist ihm lästig; er sucht sie, so viel er nur immer kann, von sich ferne zu halten, und nur äußerer Zwang oder die Noth des Lebens kann ihn bestimmen, seiner natürlichen Abneigung gegen die Arbeit entgegenzutreten, und seine Kräfte an sie zu setzen. Und wenn er sich der Arbeit unterzieht, so thut er es doch nur ungern; er seufzt unter der Last derselben, und sein Streben geht überall dahin, sich der Mühen der Arbeit so viel als möglich zu überheben, und die Last derselben, wenn sie doch einmal sich als nothwendig erweist, auf Andere abzuwälzen. So zeigt der Mensch selbst durch sein Verhältniß zur Arbeit, daß diese thatsächlich eine Strafe ist, welche in Folge der Verschuldung des ersten Menschen auf dem Geschlechte ruht.

2. Aus diesem Princip nun, und aus ihm allein erklärt sich die Art und Weise der Gestaltung der Arbeitsverhältnisse im

vorchristlichen Alterthum. Vor Allem begegnet uns im gesammten heidnischen Alterthum eine mit der natürlichen Arbeitsscheu verbundene und aus ihr erfolgende durchgängige Verachtung der Arbeit, so wie Derjenigen, welche die Last derselben tragen mußten. Daß in den antiken Societäten überall sich Stände herausbildeten, welche nicht die Arbeit zu ihrer Lebensaufgabe hatten, sondern der Pflege der höheren Interessen und der höheren Bestrebungen des menschlichen Lebens im Interesse der Gesellschaft sich widmeten, war natürlich und durch die natürliche gesellschaftliche Ordnung selbst gefordert; aber diese höheren Stände verfestigten sich im Bewußtsein ihrer höheren Stellung und ihrer höheren Beschäftigung in einem maßlosen Hochmuthe, und blickten auf die Arbeit und auf das arbeitende Volk mit souveräner Verachtung herab. Jede Berührung mit der Arbeit und mit dem arbeitenden Volke galt ihnen als entwürdigend; in stolzer Abgeschlossenheit zogen sie sich davor zurück; es galt ihnen als Pflicht ihrer Stellung, alle Gemeinschaft damit zu vermeiden. Selbst die Philosophen, denen man doch eine tiefere Einsicht in das Wesen und in die sociale Bedeutung der Arbeit hätte zutrauen sollen, theilten diese Verachtung. Aristoteles sowohl, als auch Cicero sprechen ihre Verachtung der Arbeit und der Arbeiter unverhohlen aus, und Plato will in seinem Idealstaate dem arbeitenden Volke gar keine Bedeutung und gar keinen Einfluß auf das Staatsleben zugestehen. Und so findet sich diese Scheu und Verachtung der Arbeit überall im Heidenthum. „Der Indianer Nordamerika's wie einst der Germane haßt die Arbeit und theilt sie dem Weibe zu; auch die Gallier wie die Lusitanier hielten die Arbeit, selbst den Ackerbau für schimpflich. In gleicher Weise die Scythen, Perser, Thracier und Lydier. Dem Brahminen, der nur in Betrachtungen sich ergeht, ist jede Berührung mit dem arbeitenden Paria schon eine Befleckung[1]."

3. Die Folge dieser Verachtung der Arbeit und alles dessen, was damit zusammenhängt, war es, daß im antiken Heidenthume das arbeitende Volk zuletzt in die Sklaverei herabsank. Die freie Arbeit sank dahin; an ihre Stelle trat die Sklavenarbeit. Der

1) A. a. O. S. 252.

freie Arbeiter fand keine Stelle in der damaligen Societät, er mußte zum Sklaven werden. Es war ein schreckliches Institut, dieses Institut der Sklaverei. Der Sklave galt nicht mehr als Person, sondern sank zur bloßen Sache herab; der Begriff der persönlichen Menschenwürde hob sich bei ihm auf im Begriffe des »Vile mancipium.« Das wesentlichste Recht des Menschen, das Recht auf Persönlichkeit, das absolut unveräußerlich ist für Jeden, wurde ihm abgesprochen, und mit ihm verlor er auch das weitere Recht auf persönliche Freiheit und persönliche Gleichheit. Ein Associationsrecht der Sklaven wurde schon gar nicht mehr anerkannt. Der Sklave stand unbedingt in der Gewalt des Herrn; derselbe konnte über ihn verfügen in jeder Weise; den Begriff des Unrechtes kannte der Herr dem Sklaven gegenüber nicht; Leben und Tod des Sklaven lag in seiner Hand; er mochte nach eigener Laune darüber verfügen: Niemand kümmerte sich darum. Am prägnantesten spricht Aristoteles den Begriff der Sklaverei aus, indem er den Sklaven als ein „beseeltes Werkzeug" in der Hand des Herrn bezeichnet. Der Sklave war ein bloßes Werkzeug für den Herrn, wie jedes andere Werkzeug; er war zwar ein „beseeltes, mit Einsicht wirkendes Werkzeug," aber gleichwohl nur ein Werkzeug. Es ist unmöglich den Menschen noch tiefer herabzusetzen, die Menschenwürde in noch höherem Grade zu verleugnen, als solches in dem Institut der Sklaverei geschah. Und frägt man, wie denn im Schoße des Menschengeschlechtes ein so schreckliches Institut sich nur bilden konnte, so liegt unstreitig der nächste Grund hiefür in jener souveränen Verachtung der Arbeit und des arbeitenden Volkes, welcher mit der hochmüthigen Selbstüberhebung der höheren Stände sich verband. Je mehr dieser Hochmuth stieg, desto höher mußte sich auch jene Verachtung spannen, bis sie zuletzt dahin gelangte, daß dem arbeitenden Volke nicht blos die Rechte der höheren Stände, sondern geradezu alle Menschenrechte abgesprochen wurden. Darum findet sich denn auch die Sklaverei überall, wo die Verachtung der Arbeit als ein Grundzug der höheren Stände erscheint. Bei den Indiern ist der Paria in einer kaum besseren Lage, als der Sklave des antiken Heidenthums; ebenso steht bei den uncivilisirten Völkern das Weib, weil mit der Arbeit belastet, auf der Stufe der Sklaverei; bei den

Germanen war die Sklaverei gleichfalls einheimisch, und zwar in einer schreckenerregenden Gestalt. „Der Sklave galt als rechtlos und wurde gesetzlich dem Vieh gleichgestellt. Er wurde gemessen, wie beim Roßhandel, nach Fäusten. Jede Untersuchung gegen ihn begann mit der Folter; die furchtbarsten Verstümmelungen waren seine Strafe.“ Die Sklaverei ist mit dem Heidenthum so innig verwachsen, daß das letztere ohne die erstere gar nicht vorkommt.

4. Und doch ruhte auf der Sklavenarbeit kein Segen. Es war, als sollte der Fluch, welcher auf die Arbeit gelegt war, auch auf die Produkte dieser Arbeit übergehen. Die alten Schriftsteller sind alle einig über die Schlechtigkeit der Sklavenarbeit. Kein Wunder! Soll die Arbeit des Segens eines guten Erfolges sich erfreuen, so muß der Arbeiter mit Liebe und Hingebung sich derselben widmen; der edle Impuls zur möglichsten Vervollkommnung seiner Arbeitsprodukte muß ihn beseelen, und wenn auch der Kreis, in welchem die Arbeit sich bewegt, noch so tief steht, die Arbeit noch so niedrig erscheint, es darf doch jener Aufschwung nicht ganz fehlen, wenn die Arbeit gedeihen soll. Aber woraus hätte wohl der Sklave jenen edlen Impuls schöpfen können! Er, der an der Arbeit nicht das geringste Interesse haben konnte, weil deren Früchte nicht ihm, sondern dem Herrn zufielen! Er, der den Mühen und Anstrengungen der Arbeit sich unterziehen mußte mit dem drückenden Bewußtsein, daß er sammt seiner Arbeit unter dem Fluch der Verachtung stehe, — einer maßlosen Verachtung! Wie hätte denn unter solchen Umständen eine Freudigkeit der Arbeit in seinem Gemüthe erwachen können! Allerdings verdankten im alten Rom die prächtigsten und collossalsten Bauwerke ihre Entstehung zumeist der Sklavenarbeit. Die riesigsten Bauten, deren Ruinen jetzt noch uns mit Staunen und Bewunderung erfüllen, sind durch die Hände der Sklaven aufgeführt worden. Welch eine Masse von Elend und Jammer mag an den gewaltigen Resten dieser Bauten kleben! Aber es ist, als ob die Erde sie nicht tragen wollte, diese Denkmäler menschlichen Hochmuthes einerseits und unendlichen Jammers und Elendes andererseits. Wenige Jahrhunderte waren es, während welcher sie stolz auf den ihnen zu Füßen liegenden Erdkreis herabsahen; dann kamen

die „Barbaren", und legten die ganze Herrlichkeit in Trümmer. Nur Ruinen bezeichnen noch die Stellen, wo ehedem diese stolzen Bauwerke gestanden. So wurde der Fluch der Sklavenarbeit an denselben gesühnt; das göttliche Gericht schwebte über sie hin und zermalmte sie.

5. In dem gleichen Maße aber, in welchem in der antiken Zeit das arbeitende Volk immer mehr zur Sklaverei herabsank, löste sich auch die natürliche sociale Ordnung im Schoße der antiken Societäten immer mehr auf, und wurde zum Zerrbilde ihrer selbst. Zunächst waren es die Eigenthumsverhältnisse, welche aus den Fugen der natürlichen Ordnung wichen und eine ganz abnorme Gestalt annahmen. Der Unterschied des Eigenthums nach Größe und Umfang ist zwar immer da und wird immer bleiben; er ist in der Natur der socialen Verhältnisse begründet und läßt sich von diesen nicht trennen. Aber in der antiken Societät trat in Verbindung mit dem Institut der Sklaverei eine ganz andere Erscheinung hervor, die nämlich, daß das Eigenthum sich fast gänzlich in den Händen Weniger ansammelte, während die Uebrigen desselben mehr und mehr verlurstig gingen. Daher auf der Seite jener Wenigen unermeßliche Reichthümer, auf der Seite des arbeitenden Volkes dagegen Armuth und Elend. „Philippus behauptet (104 v. Chr.) bei Cicero (De officiis 2, 21), es gebe keine zwei tausend Bürger im römischen Staate, die überhaupt Vermögen besäßen." Sie allein waren im Besitze ungeheuerer Gütercomplexe, die sie durch ihre Schaaren von Sklaven bearbeiten ließen; das übrige Volk darbte. Und die Centripetalkraft des Reichthums wuchs in demselben Maße, als in der Kaiserzeit die Zahl der Sklaven sich steigerte. Mit „Brod und Cirkusspielen" mußte das arme, ausgesogene Volk sich begnügen; diese sollten ihm ersetzen, was die Reichen ihm an den Gütern und Genüssen des Lebens entzogen hatten. Kein Wunder, wenn diese Desorganisation des socialen Körpers sociale Uebel und Krankheiten erzeugte, denen keine Gesetzgebung abzuhelfen vermochte. Der in der natürlichen socialen Ordnung begründete Unterschied zwischen Reich und Arm, zwischen größerem und geringerem Besitz mußte sich in Folge jener abnormen Gestaltung der Eigenthumsverhältnisse naturgemäß zum feindlichen Gegensatze spannen. Daher die vielfachen agrarischen Unruhen

und Revolutionen schon zur Zeit der römischen Republik, die nur mit Mühe überwältigt, und nur oberflächlich durch die vielen Agrargesetze ausgeglichen werden konnten. Das Uebel lag zu tief, als daß ihm gründlich hätte abgeholfen werden können; es lag in der tiefen Kluft, die sich in Folge der Verachtung der Arbeit zwischen Reich und Arm aufgethan hatte. Daraus erzeugte sich der Haß und der Neid gegen die Besitzenden im Schoße des armen arbeitenden Volkes, und dieser mußte nothwendig von Zeit zu Zeit zur Eruption gelangen. Wenn in einem lebendigen Organismus die Lebenskräfte aus ihrer organischen Concordanz weichen und in Gegensatz, in Zwiespalt mit einander treten, dann hängt das Leben am Faden, und der geringste Anstoß kann ihm ein Ende machen. So war es in den antiken Societäten. Die Sklaverei trug den Zwiespalt in dieselben ein; die daraus erfolgende ungeheuere Kluft zwischen Arm und Reich rief den Kampf der ersteren gegen die letzteren hervor; damit hatte sich ein unheilbares Uebel in dem socialen Körper angesetzt, und als daher der Stoß der Barbaren von Außen an den bereits morsch gewordenen Körper rührte, sank derselbe kraftlos zusammen.

6. Mit der Sklaverei verband sich aber noch ein anderes Uebel, welches noch verhängnißvoller war, als der unheilbare Riß, der in der socialen Ordnung sich fest gesetzt hatte. Es war die sittliche Verwilderung der Sklaven. Der Sklave hatte die ganze Last der Arbeit zu tragen; er mußte sie aber tragen mit dem Bewußtsein, daß dieselbe etwas Verächtliches, eines freien Menschen Unwürdiges sei: wie hätte ihm also die Arbeit als Mittel sittlichen Aufschwungs dienen können! Wußte er doch, daß er aller Menschenrechte bar und ledig sei, wie hätte er denn noch durch eine sittliche Pflicht sich gebunden erachten können! Er wußte, daß er nur eine „Sache“ sei, wo hätte er also den Impuls hernehmen sollen, ein menschenwürdiges Dasein zu führen! Und von Seite der Herren fehlte jede Sorge für eine sittliche Hebung der Sklaven; diese Sorge mußte ihnen als ganz ungereimt erscheinen, da ja der Sklave ihnen nicht als Mensch, sondern nur als Vile mancipium gegenüberstand. So setzte sich die sittliche Verwilderung im Schoße des Sklavenvolkes fest, und nahm im Fortgange der Zeit Dimensionen an, die grauenhaft sind. Diese sittliche Verwilderung konnte

dann aber nicht auf die Sklaven allein beschränkt bleiben. Wie eine Epidemie von ihrem Heerde aus sich allum verbreitet und Alles ansteckt, was mit dem letzteren in irgend welche Berührung kommt, so mußte die sittliche Pest, die im Schoße des Sklaventhums sich festgesetzt hatte, in Folge der Berührung der Sklaven mit den übrigen Schichten der Gesellschaft auch auf diese sich ausdehnen, und den ganzen socialen Organismus inficiren. Daher die Erscheinung, daß in dem Maße, als das Institut der Sklaverei sich immer mehr ausbildete, auch das Sittenverderbniß in den heidnischen Societäten immer mehr um sich griff, und zuletzt eine Höhe erreichte, die sie als unheilbar erscheinen ließ. Wie die höheren Stände die Schuld trugen an der sittlichen Corruption des Sklaventhums, theils durch das Beispiel der Ueppigkeit und Schwelgerei, das sie gaben, theils durch den rohen Hochmuth, womit sie den Sklaven alle Menschenrechte absprachen und sie wie Thiere behandelten, so wirkte hinwiederum die sittliche Corruption der Sklaven zurück auf sie und ihre Familien, und verpestete die ganze Atmosphäre, inner welcher sie sich bewegten. Wie daher der sociale Organismus in Folge des Institutes der Sklaverei aus den Fugen wich, so setzte sich auch das Miasma der sittlichen Verwesung in demselben an, und beschleunigte seinen Zerfall und seine Auflösung. —

II.

1. Da erschien das Christenthum. In dem Augenblicke, wo die Engel auf Bethlehems Fluren das große Ereigniß der Geburt des Heilandes verkündeten mit dem Rufe: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind[1])!" — da begann der Wendepunkt zum Heile für Alle, die bisher unter dem Fluche der Sünde schmachteten, und namentlich für das in den Hirten repräsentirte arbeitende Volk. Für dieses gedrückte und geknechtete arbeitende Volk war jenes Wort der Engel der Ruf zur Auferstehung. Wie die Frühlingssonne den winterlichen Tod mit all seinen Folgen aus der Natur

1) Luc. 2, 14.

verscheucht, und fröhliches Leben allum in allen Gebieten der Natur hervorruft, so warf auch die hellleuchtende Sonne des Christenthums, als sie mit der Geburt des Erlösers aufging, ihre erwärmenden und belebenden Strahlen auf das im sittlichen Tode erstarrte arbeitende Volk hin, und erweckte es zu einem neuen, bisher gar nicht geahnten Leben. Das Erste, was der Erlöser mit seinem segnenden Strahl befruchtete, das Erste, dem er eine höhere übernatürliche Weihe gab, war die Arbeit. Er ward ja nicht der Sohn eines Königs, nicht der Sohn eines Reichen, nicht der Sohn eines Gelehrten, — er ward der Sohn eines Zimmermanns. Das arbeitende Volk also war es, zu welchem er sich zunächst herabließ; ein Arbeiter war sein Nährvater, unter dessen schützende Hand er seine Jugend stellte. Und indem er seinerseits in die Arbeit seines Nährvaters miteingriff, erscheint er, — der Gottessohn — selbst als Arbeiter, und drückt so der Arbeit die Signatur himmlischer Würde auf. Konnte die Arbeit noch höher erhoben, noch höher geadelt werden, als dadurch, daß der Sohn Gottes selbst sie in die Hand nahm, selbst zum Arbeiter wurde? Es ist ein überwältigender Gedanke! Die Arbeit, deren sich ehedem der Freie schämte, die von Allen auf's tiefste verachtet war, — die nimmt der Sohn Gottes selbst auf sich, um sie zu Ehren zu bringen, und zu welchen Ehren! Das hatte die Welt nie gesehen, das war ihr unbegreiflich, sie konnte es nicht fassen. „Ist das denn nicht des Zimmermanns Sohn?“ ruft sie verächtlich aus; wie kann er, des Arbeiters Sohn, selbst Arbeiter, sich eine höhere Sendung zuschreiben? In der That, es gibt kaum eine wunderbarere, anbetungswürdigere That der göttlichen Weisheit, als diese Herablassung des Sohnes Gottes in den Schoß des arbeitenden Volkes, um von ihm aus, von diesem verachteten, gedrückten und ausgesogenen Volke aus die Neugestaltung der ganzen moralischen Welt in's Werk zu setzen. Und wie er ursprünglich in die Mitte des arbeitenden Volkes sich herabgelassen hatte, so blieb er auch während seines öffentlichen Lehramtes in steter Verbindung mit demselben. Immer weilt er im Kreise dieses Volkes, in seiner Mitte wirkt er die Wunder seiner Macht, ihm predigt er die göttliche Lehre; zu deren Verkündigung er gekommen; aus dem Kreise des arbeitenden Volkes wählt er seine Jünger, nie sondert er sich

von demselben ab, und wenn er hin und wieder eintreten mußte in den Kreis der Gelehrten, um mit der Geisel der Wahrheit ihre Anmaßungen zu züchtigen, so kehrt er immer wieder in den Kreis des arbeitenden Volkes zurück und theilt ihm alle Segnungen zu, welche die Gelehrten hochmüthig von sich wiesen. So ist das ganze Leben und Wirken des Gottessohnes auf das innigste mit der Arbeit und mit dem arbeitenden Volke verwachsen, zum Beweise daß das Christenthum die Religion nicht blos der Reichen, nicht blos der Gelehrten, sondern auch, und zwar vorzugsweise, der Armen, des arbeitenden Volkes sein, und eine wesentliche Um- und Neugestaltung der Arbeits- und Arbeiterverhältnisse in's Werk setzen sollte. Sehen wir also, was das Christenthum aus der Arbeit und aus dem arbeitenden Volke gemacht hat!

2. Das Christenthum hat für's Erste den Fluch von der Arbeit genommen, es hat den Charakter der Strafe, der ihr inhärirte, aufgehoben, und ihr den Charakter des Opfers aufgedrückt. In dem Augenblicke, wo der Segen des Christenthums auf die Arbeit sich niederläßt, in dem Augenblicke, wo sie im christlichen Geiste und aus christlichen Motiven übernommen und ausgeführt wird, hört sie auf, Strafe zu sein, und wird zum Opfer. Das ganze Christenthum ist auf das Opfer gestellt; das Opfer ist der Mittelpunkt nicht blos des christlichen Cultus, sondern auch des gesammten christlichen Lebens. Indem der Christ dem Opfer des Heilandes, wie es täglich auf den Altären der Kirche erneuert wird, sich anschließt, in den Geist desselben eingeht und aus diesem Geiste heraus lebt und wirkt, gestaltet sich sein ganzes Leben zum Opferleben, und all sein Thun und all sein Wirken nimmt an diesem Opfercharakter Theil. Und das gilt auch von der Arbeit. Mag die Arbeit noch so niedrig stehen, mag zwischen ihr und den höheren Thätigkeiten des Menschen eine noch so große Kluft sich aufthun, — das gilt ganz gleich: die Arbeit trägt gerade so gut und in dem nämlichen Maße die Signatur des Opfers an sich, als die edelsten und vornehmsten Thätigkeiten des menschlichen Geistes; sie hat denselben Werth wie diese. So trägt der Arbeiter die Last der Arbeit nicht mehr mit dem niederdrückenden Bewußtsein, daß in derselben nur der Fluch und die Strafe der Sünde auf ihn sich niedergelassen hat; er trägt sie vielmehr mit dem er-

hebenden Bewußtsein, daß er mit seiner Arbeit, möge sie vor den Augen der Welt noch so verächtlich und niedrig erscheinen, Gott dem Allerhöchsten ein Opfer bringt, und zwar ein um so größeres, je schwerer, je anstrengender, je weniger zusagend seiner sinnlichen Natur die Arbeit ist. Er verrichtet seine Arbeit mit dem Bewußtsein, daß dieselbe in das Opfer des Heilandes mit aufgenommen ist, und daß er deshalb damit im eigentlichen und wahren Sinne einen Akt der Gottesverehrung vollziehe. Es verrichtet sie mit dem Bewußtsein, daß das Opfer, das er damit Gott bringt, gar nicht schlechter sei, als jenes, welches durch solche Thätigkeiten Gott gebracht wird, welche die höheren geistigen Kräfte des Menschen in Anspruch nehmen, und daher, von diesem Standpunkte aus betrachtet, edler und vorzüglicher sind. Er kann sich kühn jedem Anderen zur Seite stellen, und wie er in der nämlichen Weise und in dem nämlichen Maße wie andere, an dem Opfer des Altares Theil nimmt, so steht auch das Opferleben, das er führt, und das bei ihm in der Arbeit seinen Ausdruck erhält, auf der gleichen Stufe mit dem jedes Anderen. Was ist das für ein erhebender Gedanke für den Arbeiter! Wie muß es ihm da leicht werden, die schwere Bürde der Arbeit zu tragen, wenn er sie, wie sie es wirklich ist, als ein Opfer betrachtet, das er Gott dem Allerhöchsten in Christo darbringt! Ja, darin zeigt sich die ganze wunderbare und unermeßliche Kraft des Christenthums: — es hat die Arbeit umgeschaffen zum Opfer. Dieser Gedanke ist so großartig, so überwältigend, daß er dem Heidenthum unfaßbar war und ihm als eine Thorheit erschien. Das Heidenthum kannte nur den Fluch, der auf der Arbeit lag; als daher das Christenthum auftrat, und indem es das Licht des Opfers auf die Arbeit hinwarf, das todte und tödtliche Dunkel jenes Fluches verscheuchte, da stand es geblendet da; es konnte den großen Gedanken nicht fassen, und warf deshalb den Haß und die Verachtung, die es gegen die Arbeit und das arbeitende Volk hegte, auch auf das Christenthum. Es galt ihm als eine Religion der Sklaven, als eine Religion der verachteten Hefe des Volkes, und je mehr es dazu angethan war, dieses arme Volk zu heben und zu der verlorenen Würde wieder empor zu ziehen, desto mehr reizte es den Haß und die Verfolgungssucht der reichen und höheren Stände,

die darin eine Verkehrung aller nach ihrer Ansicht normalen Verhältnisse erblickten. Allein die Kirche ließ sich nicht einschüchtern. Unverdrossen und unbeirrt von allen Verfolgungen predigte sie „den Armen“ das Evangelium, predigte ihnen die trostreiche Wahrheit, daß die Arbeit, zu der sie einmal durch ihre Lebensstellung bestimmt seien, für sie nichts Entehrendes habe, daß sie ihnen nicht durch ein widriges Geschick als unglückliches Loos zugefallen sei, sondern daß sie dieselbe vielmehr als ein Opfer zu betrachten hätten, das sie zur Ehre und Verherrlichung Gottes bringen könnten und bringen sollten. Und in dieser Lehre fand das arbeitende Volk Trost und aus ihr schöpfte es den Muth, all seine Kraft an die Arbeit zu setzen, auch wenn es für sich wenig Vortheil daraus zu gewärtigen hatte.

3. Indem aber das Christenthum die Arbeit zu einem Opfer umgestaltete, machte es dieselbe zugleich verdienstlich für das ewige Leben, — und das ist der zweite Gesichtspunkt, der hier in Betracht kommen muß. Nichts ist inniger mit diesem gegenwärtigen, irdischen Leben verknüpft, als die Arbeit. Mit tausend Fäden kettet sie den Menschen an das Irdische; wie ihr Stoff dem Bereiche des Irdischen angehört, so ist auch ihr unmittelbarer Zweck kein anderer, als die Erhaltung und Förderung des irdischen Lebens. So zieht die Arbeit ihrer Natur nach nach unten und bannt den Menschen in die Gränzen des zeitlichen Lebens. Das Christenthum aber hat, ohne die Verbindung der Arbeit mit dem irdischen Leben zu lösen, doch zugleich dieselbe in Verbindung mit dem ewigen Leben gebracht, und sie mit den engsten Banden an dieses geknüpft, indem es die Verdienstlichkeit derselben für das ewige Leben proclamirte. Wer sollte es glauben! Gerade dasjenige, was den Menschen am stärksten nach unten zieht, was am meisten geeigenschaftet ist, ihn in das Irdische zu verketten und den Aufschwung zu dem höheren überzeitlichen Ziele seines Lebens zu hemmen, — das soll nun eines der Hauptmittel werden, wodurch der Mensch die ewigen Güter des Himmels verdient. Der Hammer, der Pflug, die Sense, — sie sollen zu Werkzeugen werden, nicht blos um in Schweiß und Mühe das tägliche Brod, sondern auch um das ewige Brod des Himmels zu verdienen! Indem die Arbeit eintritt in den Lebenskreis des Opfers Christi, indem sie im Geiste

des Opfers aus Liebe zu Gott vollbracht wird, soll sie zugleich Theil nehmen an der Verdienstlichkeit, welche im Opfer des Heilandes ihren Grund und ihre Quelle hat. Die Frucht, welche aus ihr hervorwächst, soll nicht blos das irdische Leben nähren, sondern ihre Blüte soll auch hinübersprossen in das ewige Leben, um dort zu jenem Lorbeerkranze sich zu winden, der denjenigen als Lohn erwartet, welcher hienieden im Schweiße seines Angesichtes den Samen dazu in der Arbeit angepflanzt hat. Es ist kaum zu sagen, welch glänzendes Licht dieser aus dem Christenthum geborene Gedanke auf den ganzen weiten Kreis der Arbeit wirft. Welche Summe von Verdienst für das ewige Leben liegt in all jenen millionenfach sich zertheilenden Mühen, Beschwerden und Anstrengungen, die auf den Schultern des arbeitenden Volkes lasten! Da bleibt kein Schrei der Ermüdung in harter Arbeit ungehört; hört ihn auch kein Mensch, so hört ihn doch Gott, und trägt ihn ein in das Buch des Lebens; und wie nach dem Ausspruche der heiligen Schrift alle Haare des Hauptes gezählt sind, so sind auch alle Schweißtropfen gezählt, welche der Arbeiter unter dem Drucke mühevoller Arbeit vergießt, und keiner geht ihm verloren für die Summe der Verdienste, die sich im Buche der Vergeltung für ihn anhäuft. Wahrlich, da hat Niemand, wer er auch sei, einen Grund, sich über den armen Arbeiter in stolzer Selbstgefälligkeit zu erheben. Wie gering wird einst am Tage der Vergeltung das Verdienst mancher von jenen erscheinen, die hienieden der Last der Arbeit in Kraft ihrer Stellung enthoben waren, gegenübergestellt dem Verdienste des einfachsten, ärmsten Arbeiters, der Tag für Tag im Geiste des Christenthums und aus Liebe zu Gott sein gleichförmiges, schweres Tagewerk vollbracht hat! Man möchte erschrecken, wenn man sich in diesen Gedanken vertieft. Wie sehr muß aber auch dem Arbeiter sein schweres Tagewerk erleichtert werden, wenn er diesen Gedanken erfaßt, wenn er bedenkt, daß all sein Thun, und all sein Mühen und all seine Plage, so verächtlich auch die Welt darauf herabsehen möge, dort oben von dem Herrn des Himmels ihm als Verdienst angerechnet, und der Preis des Lohnes ihm dafür in der Ewigkeit aufbewahrt wird. Da muß er so recht die Wahrheit des Wortes des Erlösers fühlen: „Mein Joch ist sanft, und meine Bürde ist leicht.“ Was liegt daran, wenn er

in der Welt völlig unbeachtet ist und bleibt, wenn Niemand seine Mühe und Arbeit schätzt und würdigt, wenn er unbekannt und unbeweint, vergessen und unbeachtet in's Grab sinkt! Dort oben ist er nicht vergessen, dort oben ist auch ihm eine jener „vielen Wohnungen" aufbewahrt, welche „in dem Hause des Vaters sind"; dort oben gibt es auch für ihn einen Siegespreis, der vielleicht größer ist, als derjenige, der die Großen und Reichen der Welt erwartet. Ja, diese Verdienstlichkeit der Arbeit für das ewige Leben, sie ist eines der größten und unschätzbarsten Güter, welche das Christenthum vom Himmel auf die Erde gebracht hat. Der kalte Nationalökonom rechnet nur mit „Arbeitskräften"; sie sind ihm die Faktoren der Summe der Arbeit, die erzielt werden soll; weiter als eine „Arbeitskraft" ist ihm der Arbeiter Nichts. Was liegt auch an dessen Person! Ist seine Arbeitskraft ausgenützt, so tritt ein anderer als neue „Arbeitskraft" an seine Stelle; was liegt an ihm! Ja, wäre das Christenthum nicht, so wären wir bereits auf dem Punkte angelangt, in den Arbeitern nur lebendige Maschinen zu sehen, die für unsere Zwecke sich in Bewegung setzen müssen, um weggeworfen zu werden, wenn sie verbraucht sind. Aber das Christenthum schützt nicht blos die persönliche Menschenwürde des Arbeiters, es drückt auch der Arbeit selbst eine höhere Signatur auf, indem es dieselbe nicht wie die Arbeit einer bloßen Maschine betrachtet wissen will, sondern ihr eine Beziehung auf das höhere Leben zutheilt, indem es deren Verdienstlichkeit für das ewige Leben proclamirt. Und nur so lange die Hand des Christenthums auf der Arbeit liegt, ist sie gesichert gegen den Rückfall in jenen Abgrund, in den das Heidenthum sie gestürzt hatte.

4. Indem aber das Christenthum der Arbeit den Charakter des Opfers gab, und ihr dadurch die Verdienstlichkeit für das ewige Leben zutheilte, hat es zugleich die Arbeit zu einem mächtigen Hebel der Sittlichkeit, zu einem tiefgreifenden Mittel für die Hebung und Förderung des sittlichen Lebens gemacht. Und das ist der dritte leuchtende Stern, der durch das Christenthum über der Arbeit aufgegangen ist. Wir haben gesehen, wie tief die Sittlichkeit des arbeitenden Volkes im Heidenthum herabgesunken war. Die Arbeit war hier nicht eine Leiter,

auf welcher das sittliche Streben zu einer höheren Stufe emporstieg; sie war im Gegentheil eine schwer wiegende Last, welche das arbeitende Volk in die Tiefen der Unsittlichkeit hinabdrückte. Belastet mit der Verachtung Aller, die durch Stand und Geburt in der Lage waren, sich der Arbeit zu entziehen, ohne Aussicht, diese Verachtung zu besiegen und durch die Arbeit ein menschenwürdiges Dasein sich zu erringen, suchte das arbeitende Volk sich zu entschädigen für den Verlurst aller höheren Güter des Lebens durch die schrankenlose Hingabe an die rohesten Genüsse des Lebens, durch die alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Ausbeutung der wildesten und gemeinsten Leidenschaften, durch die alles Maß überschreitende Cultivirung des Lasters. So ward ihm die Arbeit zur Quelle des ganzen Unrathes sittlicher Verwilderung. Als aber das Christenthum mit seinen himmlischen Segnungen auf die Arbeit sich herniederließ, da schlug dieses Verhältniß in sein gerades Gegentheil um. Vom Christenthum befruchtet ist nun die Arbeit für das arbeitende Volk nicht mehr die Quelle sittlicher Verwilderung, sondern vielmehr die Quelle sittlicher Erhebung. Die Arbeit ist zum Stabe geworden, an welchem das sittliche Leben des Volkes sich aufrankt und seine Blüthen hervortreibt. Und zwar ist die Arbeit, so fern sie im christlichen Geiste vollzogen wird, nach einer doppelten Seite hin zu einem Förderungsmittel der Sittlichkeit geworden. Vorerst ist nämlich die negative Seite zu betonen. Die Arbeit ist für's erste dazu angethan, den Menschen vor Sünde und Ausschweifung zu bewahren. Die Arbeit schützt den Menschen vor dem Müssiggange, der, wie das Sprichwort so treffend sagt, „aller Laster Anfang ist". Indem der Arbeiter seine volle Aufmerksamkeit der Arbeit widmet und seine ganze Kraft an dieselbe setzt, verschließt er sein Inneres dem Zugange der Versuchung oder überhört sie, entzieht sich selbst die Zeit und die Muße zu unsittlichen Ausschreitungen, und bewahrt damit seine Seele rein von den Befleckungen des Bösen. Wer arbeitet, dem fehlt die Zeit, Böses zu thun: und das ist schon ein ungeheuerer Gewinn für die Sittlichkeit. Aber noch weit mehr ist die positive Seite des sittlichen Werthes der Arbeit hervorzuheben. Wenn man nämlich in Betracht zieht, wie sehr die sinnliche Natur des Menschen der Arbeit abgeneigt ist, so erscheint die Arbeit als eine

beständige Uebung der Selbstverleugnung. „Wer mir nachfolgen will, spricht der Heiland, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir[1])!“ Das ganze christlich sittliche Leben ist also auf die Selbstverleugnung gegründet; nur wer „sich selbst verleugnet und sein Kreuz auf sich nimmt“, kann die Höhen der christlichen Vollkommenheit erklimmen, kann die Weihe der christlichen Sittlichkeit in seiner Seele wahren und zum gedeihlichen Fortgange bringen. Was ist aber mehr geeigenschaftet, den Menschen in der Selbstverleugnung zu üben, als die Arbeit? Tag für Tag im Schweiße seines Angesichtes zu ringen mit der Natur, um ihr das zur Nothdurft des Lebens Erforderliche abzuzwingen, Tag für Tag seine Hand an die gleichförmige, oft so wenig zusagende Arbeit anzulegen, und vom Morgen bis zum Abend sich mit derselben abzumühen, Tag für Tag in Sorge sein zu müssen, für das Gelingen aller jener Anstrengungen, die man an die Arbeit setzt — in der That, dazu gehört eine Selbstüberwindung, eine Selbstverleugnung, die der Mensch nur im Hinblick auf die Güter des Himmels, die ihm hiefür als Lohn in Aussicht stehen, auf sich zu nehmen vermag. Möge man die Macht der Gewohnheit noch so hoch anschlagen, möge man dem Impuls der zeitlichen Interessen ein noch so großes Gewicht beilegen — eine tiefgreifende Selbstverleugnung ist und bleibt immer mit der Arbeit verbunden. Es ist daher unleugbar, die Arbeit, im christlichen Geiste vollbracht, ist, weil fortgesetzte Selbstverleugnung in sich schließend, ein mächtiger Hebel der Sittlichkeit für das arbeitende Volk. Und werfen wir einen Blick hinein in den Kreis des arbeitenden christlichen Volkes, so sehen wir diesen Satz auch thatsächlich bewahrheitet. Wer je mit diesem arbeitenden christlichen Volke gelebt, und dasselbe kennen gelernt hat, der kann nicht darüber im Zweifel sein, daß in seinem Kreise die christliche Sittlichkeit im Allgemeinen ungleich höher steht, als in jenen Kreisen, wo die Arbeit nicht das Scepter führt. Der sittliche Ernst, die Achtung des Guten, die Liebe zu demselben, die Furcht vor dem Bösen und der Abscheu gegen dasselbe ist bei dem arbeitenden christlichen Volke im allgemeinen weit größer, als anderwärts. Da, wo der Müssiggang seinen Thron

---

1) Matth. 16, 24.

aufgeschlagen hat, ist man bereits dahin gekommen, daß man das Laster nicht bloß entschuldigt, sondern geradezu empfiehlt. Einer solchen Verkehrung der sittlichen Begriffe wird man im Schoße des arbeitenden christlichen Volkes kaum je begegnen. Seine im Christenthume wurzelnde Bildung ist im Allgemeinen zu gediegen, als daß solche Verirrungen bei ihm entstehen oder gar Anklang finden könnten. Das arbeitende Volk nennt das Gute gut und das Böse bös; seine sittlichen Begriffe läßt es sich nicht verwirren. Daß die Sünde auch in Mitte des arbeitenden christlichen Volkes ihre Ernte hält, wer wollte das leugnen! Aber die Sünde wird hier doch als Sünde erkannt und anerkannt, und nie mit einem lügenhaften Glorienscheine umkleidet. Und dieser sittliche Ernst wirkt dann hinwiederum auch auf den Verstand des Volkes herauf, und bewahrt ihn vor den eitlen Sophistereien der Welt. Die Arbeit bewahrt das Volk vor der Verbildung und erhält ihm sein gesundes Urtheil, seinen gesunden Menschenverstand. Wenn es sich um religiöse Wahrheit, um sittliche Grundsätze, um praktische Beobachtungen handelt, da ist es oft überraschend, welch treffende Urtheile, welch gesunde Anschauungen hierüber bei dem arbeitenden Volke zu Tage treten. Sophistischen Ueberredungskünsten, die seine Begriffe zu verwirren streben, ist dasselbe im Ganzen wenig zugänglich; instinctmäßig weist sein gesunder Sinn dieselben von sich. Der Ernst des Lebens in forgesetzter Arbeit stählt es gegen Alles, was es von dem rechten christlichen Wege abzubringen strebt. Ja, wir können mit Recht sagen, daß besonders in unserer Zeit das arbeitende christliche Volk in der Gesellschaft der Hort, und zwar fast der einzige Hort der christlichen Sitte ist.

III.

1. Mit einer solchen alle Verhältnisse durchdringenden Umwälzung, wie sie das Christenthum auf dem Gebiete der Arbeit hervorgebracht hat, konnte die Sklaverei nicht mehr zusammenbestehen. Der Aufgang der Sonne des Christenthums war der Untergang der Sklaverei. Das Christenthum hat die Freiheit proclamirt, — die Freiheit der Seele von den Banden der Sünde, die Freiheit des Leibes von den Banden sklavischer Knechtschaft.

„Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht Freier noch Sklave, nicht Mann noch Weib, — Alle sind wir Eins in Christo[1]).“ Ein solches Wort hatte die Welt bisher noch nicht gehört. Unter dem belebenden Hauche des Christenthums verschwand der Fluch der Sklaverei, und trat an seine Stelle der Segen der Freiheit. Nun hörte der Arbeiter auf, das Vile mancipium in der Hand des Reichen zu sein; er wurde ihm als Bruder an die Seite gestellt, gleichberechtigt mit ihm im Angesichte ihres gemeinsamen Vaters und Erlösers. Nicht als ob das Christenthum die in der Natur der Societät begründete Gliederung und Unterordung der Stände aufgehoben hätte. Aber die häßliche Verzerrung dieses Verhältnisses, wie sie in dem Institute der Sklaverei sich gestaltet hatte, ward für immer ausgetilgt aus dem Schoße des Menschengeschlechtes. Innerlich, in ihrer Wurzel, war die Sklaverei vernichtet in dem Augenblicke, wo das Christenthum das große Princip der Freiheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott proclamirte, und mit dem Blute des Erlösers besiegelte. Aeußerlich freilich konnte die Sklaverei nicht mit Einem Schlage beseitigt werden, wenn nicht das ganze sociale Gefüge aufgelöst werden, und so das Christenthum als revolutionäre Macht in die Welt eintreten sollte. Die äußere Beseitigung der Sklaverei, die Hinwegräumung derselben aus dem socialen Organismus, mit welchem sie verwachsen war, konnte und sollte nur allmälig vollzogen werden. Und darauf war denn auch das Streben der Kirche von Anfang an hingerichtet. Zuvörderst suchte sie zwischen Herren und Sklaven das Band der Liebe zu knüpfen, um dadurch die starre Kette der Knechtschaft zu brechen, und das Verhältniß zwischen beiden im Sinne christlicher Unterordung, christlichen Gehorsams umzugestalten. Das ergab sich aber ganz von selbst, je mehr christlicher Glaube und christliche Sitte das Leben der Völker durchdrang; es war das stille Walten der christlichen Liebe, welche allmälig, aber sicher vorschreitend, die große Umwälzung vollbrachte. Das erste rührende Beispiel des Geistes, der die Befreiung der Sklaven gewirkt, bietet uns der Apostel Paulus in seinem Briefe an Philemon. Er sendet diesem seinen entlaufenen Sklaven One-

1) Gal. 3, 28.

simus zurück mit den tiefergreifenden Worten: „Ich bitte Dich für meinen Sohn Onesimus, den ich in meinen Banden gezeugt habe; vielleicht ist er deswegen Dir auf kurze Zeit entflohen, damit Du ihn auf ewig wieder erhieltest, und zwar nicht mehr als Sklave, sondern statt des Sklaven als vielgeliebten Bruder. Wenn Du mich also als Deinen Genossen hältst, so nimm ihn auf wie mich; hat er Dir aber Schaden zugefügt, oder ist er Dir etwas schuldig, so rechne es mir an[1])!" Vor so innigen Worten der Liebe, deren Nachklang uns aus dem ganzen christlichen Alterthum entgegentönt, mußte das starre Eis sklavischer Knechtung in Fluß gerathen. Als aber später nach den Zeiten der Völkerwanderung die Kirche größeren Einfluß auf die socialen Verhältnisse gewann, da begnügte sie sich nicht mehr damit, sondern sie suchte auch durch positive Anordnungen das Loos der Sklaven zu mildern und deren Freilassung zu fördern. „Aus dem Mittelalter liegen beiläufig dreihundert Concilienbeschlüsse, Synodalbestimmungen und Verordnungen der Päpste vor zu Gunsten der Sklaven; daß nur durch richterliches Urtheil ein Sklave getödtet werden dürfe, daß es den Herren nicht erlaubt sei, sie mit übermäßiger Arbeit zu belasten, daß es ihnen erlaubt werde, sich einen Sparpfennig anzulegen, womit sie später ihre Freiheit erkaufen könnten, daß die Ehen der Sklaven nicht gelöst werden dürften, u. s. w." Zudem munterte die Kirche beständig auf zur „Freilassung der Sklaven um Gottes willen". Die Freilassung selbst stand unter dem Segen der Kirche; sie fand vor dem Altare statt, begleitet von dem Segen des Priesters. „Die befreiten Sklaven schützte wiederum die Kirche; zahlreiche Concilien gaben zu diesem Zwecke nähere Bestimmungen; die Testamente, in welchen den Freigelassenen Grundstücke als Eigenthum hinterlassen wurden, häuften sich mehr und mehr[2])." So verschwand allmälig dieser Ueberrest des Heidenthums aus dem Schoße der christlichen Gesellschaft. Die Freiheit des Arbeiterstandes, die Freiheit des arbeitenden Volkes war errungen. Nun trat an die Stelle der Sklavenarbeit die freie Arbeit mit all ihren Vortheilen und Segnungen. Nun der Arbeiter frei war, nun die Früchte seiner Arbeit ihm selbst zufielen, nun konnte der Im-

---

1) Philem. 10—18. — 2) Hettinger, a. a. O. S. 260 ff.

puls zur Selbstvervollkommnung in der ihm von der Vorsehung zugewiesenen Arbeitssparte in dem Arbeiter mit aller Macht hervortreten, und damit war für die Güte und Trefflichkeit der Arbeitsprodukte Alles gewonnen. Daher der große Vorzug der freien Arbeit vor der Sklavenarbeit. Und auch hiefür, nämlich für die Förderung und Vervollkommnung der freien Arbeit, hat die Kirche unendlich viel geleistet. Die Klöster waren nicht blos Asyle der Frömmigkeit und der Wissenschaft, sondern auch große Arbeitsstätten. Die Mönche cultivirten nicht blos öde Gegenden und betrieben den Ackerbau in ausgedehntestem Maße, sondern in ihren Klöstern fanden auch alle Verzweigungen des Handwerks ihre Vertretung. Von ihnen lernte das Volk. Der Aufschwung und die Cultur der freien Arbeit ging von den Klöstern aus. Unberechenbar sind die Segnungen, welche aus den stillen Mauern dieser Klöster auf das arbeitende Volk sich verbreiteten. Wenn die Blüthen der Heiligkeit in diesen Asylen hervorsproßten, wenn die Schätze der Wissenschaft in denselben gehütet und ausgebeutet wurden, wenn die Predigt des göttlichen Wortes in ihren Gotteshäusern an die Gläubigen erging, wenn sie die Pflanzstätten des Unterrichtes und der Seelsorge für das Volk waren; — so war es auch die freie Arbeit, die ihren Brennpunkt in diesen stillen Stätten fand, und von da aus ihre belebenden Strahlen auf das Volk verbreitete. So hat die Kirche nicht blos durch ihr eigenes Beispiel die Würde der Arbeit anerkannt, dieselbe geweiht und geheiligt, sondern auch der freien Arbeit im Schoße des Volkes den mächtigsten Impuls gegeben. Ihr verdankt die freie Arbeit in letzter Instanz ihren Aufschwung, ihre Blüthe; die großen Werke, welche die freie Arbeit im Laufe der Jahrhunderte geschaffen hat, und die wir heute noch bewundern, verdanken ihr Dasein dem segensreichen Walten der Kirche. —

2. Indem aber die Kirche die Sklavenketten zerbrach und den Arbeiter auf die Höhe der freien Arbeit stellte: hat sie zugleich die sklavische Gesinnung aus dem Herzen des arbeitenden Volkes ausgetilgt, und es zum Bewußtsein seiner Freiheit gebracht. Jetzt erst begann der Arbeiter als selbstständiger, freier Mann sich zu fühlen, jetzt erst kam er zum Bewußtsein seiner berechtigten Stellung im großen Organismus der Societät, jetzt erst erfuhr

er, daß er nicht von einem blinden Verhängniß dazu bestimmt sei, im Staube zu kriechen, daß die Unterordnung, in welcher er in Kraft der socialen Gliederung unter den höheren Ständen steht, nicht gleichbedeutend mit Rechtlosigkeit sei, sondern daß vielmehr sein Stand wie jeder andere einen ihm eigenthümlichen Rechtskreis habe, welchen zu verletzen dem Reichen so wenig gestattet sei, als umgekehrt ihm seinerseits ein Eingriff in den Rechtskreis des letzteren zustehe. Die große Parole des Christenthums: Erhebung der Menschen zur „Freiheit der Kinder Gottes“ — sie hat auch im äußeren Leben, namentlich des arbeitenden Volkes, ihren Wiederhall gefunden. Das Christenthum befreite zuvörderst die Seele von der Knechtschaft des Bösen und des Teufels, und brachte sie zu dem erhebenden Bewußtsein dieser Freiheit, in welchem sie ruft: „Abba, Vater!“ Aber indem die S e e l e zu diesem Jubelruf der Freiheit entfesselt ward, sah der Mensch auch jene Kette zerspringen, die um sein äußeres Leben sich gelegt hatte, und nun vermischte sich mit dem Jubelruf der inneren zugleich auch der Jubelruf der äußeren socialen Freiheit. Und dieses Bewußtsein der äußeren socialen Freiheit wurde von nun an das theuere Palladium des arbeitenden Volkes, das es eifersüchtig hütete, und das es sich nimmermehr entreißen ließ. Im vollen Bewußtsein seiner Freiheit und Selbstständigkeit tritt von nun an der Arbeiter auf, und Niemand hat es mehr gewagt, an diesen seinen Schatz zu rühren.

3. Aber eben dadurch hat das Christenthum auch die tiefen Schäden der Societät, wie sie im Heidenthume zu Tage treten, geheilt. Durch das todtbringende Princip der Selbstsucht, das im Heidenthume in das Herz des socialen Organismus eingedrungen, hatte sich die natürliche ständische Gliederung der Societät zu einem Kastenwesen verzerrt, das nach oben in der absoluten Herrschaft eines höchsten Standes sich zuspitzte, nach unten aber in die Sklaverei des arbeitenden Volkes auslief. Dadurch hatten, wie wir früher gehört haben, auch die Eigenthumsverhältnisse zu einer so abnormen Gestalt sich entwickelt, daß aller Reichthum in den Händen Weniger lag, während in den unteren Schichten der Societät die Besitzlosigkeit in erschreckendem Maße heranwuchs. Dieser Krebsschaden der heidnischen Societät mußte aber verschwinden in

dem Maße, als durch den segenbringenden Einfluß des Christenthums das arbeitende Volk entfesselt und zur Freiheit und Selbstständigkeit herangezogen wurde. In dem Maße nämlich, als die Sklavenarbeit aufhörte, und an deren Stelle die freie Arbeit trat, in dem Maße als die Arbeit nicht mehr ausschließlich dem Herrn, sondern dem Arbeiter selbst zu gute kam, indem er, selbstständig geworden, die Früchte seiner Arbeit sein eigen nennen konnte: mußte nothwendig die Zusammenhäufung alles Reichthums in einigen wenigen Händen aufhören, und der Wohlstand sich verallgemeinern. Denn jetzt lag es in der Hand Aller, sich durch Einsetzung ihrer vollen Kraft zu einem ihren Verhältnissen entsprechenden Wohlstande emporzuarbeiten, weil das Princip der freien Arbeit und das Princip der Selbstständigkeit des Arbeiters, wie gesagt, die Früchte der Arbeit in die Hand des Arbeiters selbst legte. Wenn daher die heidnische Societät an dem Krebsschaden fortschreitender Concentrirung des Reichthums und fortschreitenden Anwachsens des Pauperismus im Schoße des arbeitenden Volkes zu Grunde ging: so sehen wir in der christlichen Zeit gerade die entgegengesetzte Bewegung sich abwickeln. Die Concentrirung des Reichthums schwindet im Fortgange der christlichen Jahrhunderte immer mehr, während dagegen der Wohlstand sich fortschreitend verallgemeinert, und in dem nämlichen Maße auch stets im Wachsen begriffen ist. Das arbeitende Volk ist von demselben nicht mehr ausgeschlossen, ja gerade hier entwickelt sich immer mehr ein gesundes wirthschaftliches Leben, das einen gediegenen Wohlstand in seinem Schoße erzeugt. Der freie Bauer, der freie Handwerker, sie freuen sich ihres eigenen Hausstandes, ihres eigenen Besitzes, und durch den Fleiß ihrer Hände wissen sie den letzteren zu erhöhen und zu fördern. So hat das Christenthum, indem es einen freien Arbeiterstand, einen freien Bauernstand schuf, auch den materiellen Wohlstand der Völker in der mächtigsten Weise gefördert, und dadurch den ganzen socialen Organismus wieder in die natürlichen Bahnen eingeführt, aus welchen er im Heidenthume völlig gewichen war. Die Pyramide des socialen Baues hat nun wieder eine breite und feste Grundlage, auf welcher sie fußt: — das freie arbeitende Volk mit seinem behäbigen Besitz und mit seinem gediegenen Wohlstande.

Im Heidenthume stand diese Pyramide auf losem Sande, indem in den Schichten des arbeitenden Volkes nur Noth, Knechtschaft und Armuth heimisch war; das Christenthum hat dagegen den Schwerpunkt derselben wieder herabgesetzt in das arbeitende Volk, indem es ihm in der freien Arbeit das Eigenthum wiedererstattete, das ihr das Heidenthum entzogen hatte. Und damit hat es in diesem Volke für die Societät auch einen festen Hort des Conservatismus geschaffen. Der freie Bauer, der freie Handwerker hängt mit ganzer Seele an seinem Besitz; sein ganzes Sinnen, Wirken und Schaffen geht in demselben auf. Er ist daher allen Umwälzungen, die ihn in seiner Arbeit und in der Ruhe seines Besitzes stören, von ganzer Seele abhold. Nur der Pauperismus erzeugt revolutionäre Bestrebungen im Schoße des Volkes; das freie, besitzende Volk will meist davon nichts wissen. Die Revolution rekrutirt sich stets aus Müssiggängern oder verarmten, heruntergekommenen Menschen; auf das arbeitende Volk, das etwas zu verlieren hat, können die immer nur in den höheren Schichten der Gesellschaft ausgebrüteten, revolutionären Gelüste nicht rechnen. Agrarische Unruhen kommen nur da vor, wo das arbeitende Volk noch nicht völlig entfesselt, wo das Princip der freien Arbeit und des freien Besitzes noch nicht durchgeführt ist, oder wo das Volk durch eine verkehrte Staatskunst oder durch patronisirte Betrüger ausgesogen und um sein schwer erworbenes Eigenthum gebracht ist. Das arbeitende Volk ist, so lange es im ruhigen und behäbigen Besitz seines Eigenthums bleibt, wesentlich conservativ. Aber das Christenthum ist es allein, welches das Princip des Conservatismus in Mitte dieses Volkes angepflanzt hat, indem es ihm Freiheit und Selbstständigkeit und Eigenthum zurückeroberte. Ihm allein verdankt es die Societät, daß sie nicht, wie im Heidenthum, stets in Gefahr ist, durch das arbeitende Volk in ihrem Bestande gefährdet zu werden, sondern daß sie vielmehr umgekehrt in diesem Volke ihre festeste Stütze und ihren solidesten Unterbau hat.

4. Das sind also die Segnungen, welche das Christenthum über die Arbeit und über das arbeitende Volk ausgegossen hat. Sie sind gar nicht hoch genug anzuschlagen. Jede Schätzung derselben bleibt weit hinter ihrem wirklichen Werthe zurück. Das arbeitende

Volk weiß aber auch, was es dem Christenthum zu verdanken hat. Darum hängt es mit unwandelbarer Treue und Liebe an demselben. Das arbeitende Volk ist, im Ganzen und Großen genommen, überall im Grunde des Herzens tief christlich. Es ist ihm Bedürfniß, an den Geheimnissen des Christenthums Theil zu nehmen; es ist ihm Bedürfniß, in seinem Gotteshause die Predigt des göttlichen Wortes zu hören und der Feier der heiligen Geheimnisse anzuwohnen; es ist ihm Bedürfniß, die Sacramente zu empfangen und sein Gebet im Verein mit dem Priester zum Throne Gottes emporzusenden. Das ganze Leben dieses Volkes wechselt ab zwischen Arbeit und Gebet, zwischen den Mühen und Beschwerden seines harten Berufes und der Theilnahme an den Tröstungen der Religion. Ja, ich liebe es, dieses arbeitende Volk, mit seiner innigen Glaubenstreue und Religiosität, mit seinem hellen Verstande und seinem geraden Sinne, mit seiner Gemüthstiefe und Charakterfestigkeit, mit seiner Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit. Das Herz sehnt sich, aus den Kreisen der so vielfach intellectuell verbildeten und religiös und sittlich zerrütteten höheren Schichten der Gesellschaft hie und da herabzusteigen in die trauten Kreise des arbeitenden christlichen Volkes, um an seinem religiösen Geradsinn, an seinem gesunden Urtheil und an seiner sittlichen Frische sich zu erbauen und zu erwärmen. Hier, und hier allein läßt sich Trost, Beruhigung und Muth schöpfen in Mitte all des Unglaubens und des sittlichen Elendes unserer Zeit, und wenn unsere Gesellschaft irgend noch auf eine Regeneration hoffen darf, so kann diese nur hervorgehen aus dem Schoße des arbeitenden christlichen Volkes. Hier allein findet sich noch ein gesunder Fond für eine bessere Zukunft.

IV.

1. Damit sind wir aber bei dem Punkte angelangt, wo unser Blick sich auf die Gegenwart richten muß. Das Christenthum kann seinen segenbringenden Einfluß auf die Arbeit und auf die Arbeiter nach seinem ganzen und vollen Umfange nur in so weit und in so lange ausüben, als diese selbst sowohl, als auch die höheren Schichten der Gesellschaft von dem Geiste des Christenthums sich durchdringen lassen. Denn die Gnade des

Christenthums wirkt nicht allein Alles; es müssen auch die Menschen mit derselben mitwirken, wenn sie ihre Früchte tragen soll für das individuelle Leben der Einzelnen sowohl, als auch für das sociale Leben der Gesammtheit. Sowie der Geist des Christenthums durch die Schuld der Menschen aus der Gesellschaft verbannt wird, müssen auch die Segnungen desselben sich wieder verflüchtigen. Dann aber kann auch die Societät sich nicht mehr auf der Höhe halten, auf welche das Christenthum sie gestellt hat; sie tritt vielmehr in die Bahn des Rückschrittes ein, und wenn der Stein einmal in's Rollen gekommen ist, dann wird er nicht eher aufhören zu rollen, als bis die Gesellschaft wieder bei jenem Abgrunde angelangt ist, der sie in der heidnischen Zeit verschlungen hatte. Und leider ist dieses im Ganzen und Großen gefaßt die Signatur unserer Zeit. Eine große; ja ungeheuere Häresie ist heute in den socialen Organismus eingedrungen und hat sich in demselben festgesetzt, deren Tendenz nicht etwa gegen einzelne Lehren des Christenthums, sondern gegen das Christenthum selbst, gegen dessen Geist und Institution gerichtet ist, und mit rücksichtsloser Gewaltthätigkeit dasselbe aus der Gesellschaft zu verdrängen sucht. Es ist der revolutionäre L i b e r a l i s m u s. Getragen von der über alle civilisirten Länder polypenartig sich verzweigenden Freimaurerei, hat er sich bereits in allen höheren Schichten der Gesellschaft festgesetzt, und beherrscht durch seine Presse fast das ganze geistige Leben in diesen Sphären, die ganze öffentliche Meinung, Wissenschaft und Kunst. Unter der Firma des „Ultramontanismus" wird der christliche Geist überall, wo es nur immer thunlich ist, niedergetreten, und mit allen, auch den schlechtesten Mitteln auszurotten gesucht. Und was das Schlimmste ist, die ganze Bewegung deckt sich mit dem Schilde der Heuchelei, um in arglosen Gemüthern Eingang zu finden. So kommt es, daß nur Wenige des Zieles, auf welches die ganze Bewegung hinausläuft, sich bewußt sind, während die große, denkfaule Masse in den Chor einstimmt, ohne das Furchtbare, das in dieser ganzen Bewegung liegt, zu ahnen.

2. Was aber ist die Folge dieses liberalen Gebahrens, zunächst in Bezug auf die Arbeit und das arbeitende Volk? Wir

können es in kurzen Worten sagen: Es ist der Rückgang in das Heidenthum. Wie im Heidenthum, so sammelt sich auch heute wieder der Reichthum in wenigen Händen in ungeheuerer Masse an, während das arbeitende Volk mehr und mehr verarmt. Die liberale Bourgeoisie häuft Capital auf Capital; der Wohlstand des arbeitenden Volkes dagegen sinkt zusehends. Ja, wir sind auf der schiefen Ebene des Rückganges in das Heidenthum in wirthschaftlicher Beziehung schon weit fortgeschritten. Wir stehen schon hart an den Grenzen der Sklaverei. Je mehr die liberale Herrschaft des Capitals wächst und die Maschine in ihren Dienst zieht, um so mehr wächst das Fabrikarbeiterthum an, indem es sich aus dem armen oder verarmten arbeitenden Volke in riesigen Dimensionen rekrutirt. Der Fabrikarbeiter aber hat seine Freiheit und Selbstständigkeit verloren, er waltet nicht mehr als freier und selbstständiger Eigenthümer über einen ihm zugehörigen Besitz; er ist durch die eiserne Kette der Lebensnothdurft an den Fabrikherrn angeschmiedet; und um sich und seine Familie zu ernähren, muß er Alles hinnehmen, was der Arbeitgeber über ihn zu verfügen für gut findet. Die Bestimmung der Lohnquote liegt einzig in der Hand des letzteren, und dieser richtet sich dabei nicht nach dem Gesetze der christlichen Gerechtigkeit und der christlichen Liebe, sondern nur nach dem Verhältnisse von Angebot und Nachfrage. — Wie weit ist aber der Arbeiter unter solchen Umständen noch von dem Sklaventhum entfernt? Gewiß, es ist nur mehr ein kurzer Schritt bis zu dem Punkte hin, wo der Arbeiter wiederum als „lebendiges Werkzeug" in der Hand des Arbeitgebers definirt wird, und der Liberalismus ist ganz dazu angethan, diesen Schritt zu thun in dem Augenblicke, wo es nicht mehr nothwendig ist, seine letzten Ziele zu verbergen. Wenn der Arbeiter einmal aufgehört hat, frei über sich selbst zu verfügen, wenn er, sei es auch nur aus Leibesnothdurft, unbedingt der Willkür des Arbeitgebers sich fügen muß, dann hat er den Weg zur Sklaverei betreten, und früher oder später muß er bei diesem Ziele anlangen. In der That, es treten auch alle charakteristischen Kennzeichen des Sklaventhums heute bereits entschieden zu Tage. Der liberale Crösus ist erfüllt von derselben gründlichen Verachtung der Arbeit und des arbeitenden Volkes, wie ehedem der heidnische Sklavenhalter. Mag sein

13*

Mund triefen von Humanitätsphrasen; im Grunde des Herzens gilt ihm das arbeitende Volk doch als verächtliche Canaille. Die Begründer des revolutionären Liberalismus, die französischen „Philosophen" des achtzehnten Jahrhunderts, haben das offen ausgesprochen. Für das arbeitende Volk wußten sie keinen anderen Namen, als den der „Canaille". Ihre Schüler sind nicht besser als sie. Der liberale Oekonomismus kümmert sich daher auch nicht weiter um das Wohl und Wehe der Arbeiter; für den liberalen Arbeitgeber sind sie nur „Arbeitskräfte", die er ausbeutet, so lange es möglich ist, und dann wegwirft, wenn sie der Arbeit nicht mehr gewachsen sind, ganz wie die antiken Sklavenbesitzer. Es gibt Ausnahmen — rühmliche Ausnahmen —, aber diese Ausnahmen sind nicht auf Rechnung des revolutionär liberalen Princips zu setzen, sondern nur dem Nachwirken christlicher Grundsätze und christlicher Ideen zuzuschreiben. Ohnedies finden sie sich zumeist nur da, wo der christliche Geist in dem Arbeitgeber noch lebendig, oder wenigstens noch nicht ganz aus ihm gewichen ist. So kann es nicht anders kommen, als daß auch jenes andere Kennzeichen der Sklaverei, das religiöse, sittliche und materielle Elend, im Schoße dieses an die Herrschaft des Capitals geketteten Arbeiterthums stetig fortschreitet. Der revolutionäre Liberalismus kann, wie er selbst der Gegensatz des christlichen Geistes ist, auch bei den Arbeitern, die unter seiner Knute stehen, keine christliche Gesinnung dulden. Denn so lange der Arbeiter seinem christlichen Glauben treu bleibt, und im Geiste desselben lebt und wirkt, kann das Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Selbstständigkeit, seiner Menschenwürde nie ganz aus ihm ausgetilgt werden. Dieses Bewußtsein, dieses Gefühl ist mit dem christlichen Geiste so sehr verwachsen, daß es ihn untrennbar überall begleitet. Aber eine freie, selbstständige Gesinnung kann der Liberalismus bei dem Arbeiter nicht dulden; sonst würde er sich ja nicht mehr als bloße „Arbeitskraft" betrachten und behandeln lassen. Der liberale Oekonomismus braucht auf Seite des Arbeiters eine sklavische Gesinnung, und diese ist nur dadurch zu erzielen, daß er religiös corrumpirt und ungläubig wird, wie sein liberaler Gebieter. Daher wird ihm die Möglichkeit entzogen, seinem religiösen Bedürfnisse zu genügen, daher

wird er auch am Sonntage an die Maschine geschmiedet; Nichts soll mehr an sein Ohr schlagen, als das Geklapper der Maschine. Die Sonntagsarbeit sucht man wirthschaftlich zu rechtfertigen; aber gewiß spielt hiebei nicht blos die Habsucht, sondern auch das Streben, den Arbeiter zu entchristlichen, eine Hauptrolle. So kommt es, daß der Unglaube und die religiöse Corruption im Schoße des Fabrikarbeiterthums so große Dimensionen angenommen hat, und in den großen Centren des Fabrikwesens immer noch im Zunehmen begriffen ist. Damit verbindet sich dann aber naturgemäß eine tiefe sittliche Verwilderung. Mit der Religion ist auch die Grundlage und der Fond der Sittlichkeit aus dem Herzen jenes Arbeiterthums ausgetilgt, und so ist es der Rohheit des Lasters vollständig preisgegeben. In dem Rausche thierischer Genüsse sucht es einen Ersatz zu finden für die geraubten höheren Güter. Die Familienbande lösen sich, und das Geschlecht, das auf diesem Boden erwächst, tritt, verwahrlost, wie es ist, schon von Jugend auf in die gleichen Bahnen ein, auf welchen es seine Erzeuger dahinschreiten sieht. Dem sittlichen Elende folgt aber dann auch das materielle Elend auf der Ferse. Ein sittlich corrumpirtes Geschlecht muß ja nothwendig auch physisch degeneriren. Das tiefe materielle Elend im Schoße des Fabrikarbeiterthums ist eine so notorische Thatsache, daß selbst der Liberalismus dadurch schon beunruhigt wird. — So treten alle Kennzeichen der Sklaverei hier offen zu Tage, und wenn wir sagten, daß die Wirkung des christenthumsfeindlichen Liberalismus in Bezug auf die Arbeit und auf das arbeitende Volk der Rückgang zu den heidnischen Arbeits- und Arbeiterverhältnissen sei, so wird Angesichts der bezeichneten Thatsachen uns Niemand der Uebertreibung beschuldigen können.

3. Indem aber der Liberalismus die Arbeit und den Arbeiter wieder auf den heidnischen Standpunkt zurückzudrängen sucht, hat er sich in Mitte des Arbeiterthums selbst einen Gegner geschaffen, der immer drohender sein Haupt erhebt, und ganz dazu angethan ist, den Liberalismus aus dem Sattel zu heben. Es ist der Socialismus. Der Socialismus steht, was sein Verhältniß zum Christenthume betrifft, ganz auf demselben Boden, wie der Liberalismus. Dem christlichen Geiste ist er ebenso feind-

lich entgegengesetzt wie dieser. Er will den Arbeiterstand wieder heben, er will ihn in seine Rechte wieder einsetzen, — das ist seine Tendenz, und diese ist gewiß löblich; aber er will jenes Ziel erreichen ohne das Christenthum, ja im Gegensatze zu demselben, — und das ist der große Irrthum, an welchem auch er leidet. Daher kann es nicht anders kommen, als daß er in jeder Beziehung ausschreitet und in widervernünftige und antisociale Extreme sich verliert. Um die Herrschaft der liberalen Bourgeoisie zu brechen, will er den „vierten" Stand, den Stand der Arbeiter zur Herrschaft im Staate bringen; der Staat soll zum Arbeiterstaate werden. Dieser Arbeiterstaat soll die Leitung des gesammten Arbeitsgebietes in die Hand nehmen, und dann die besonderen Sparten desselben auf die einzelnen Glieder des Staates vertheilen. Das Gleiche soll mit den Früchten dieser Arbeit geschehen. Daß dieses nur auf revolutionärem Wege durchführbar sei, ist klar, wenn das auch nicht alle Socialisten zugeben wollen Die liberale Bourgeoisie zittert bereits vor der furchtbaren revolutionären Gewalt eines von ihr selbst entchristlichten Arbeiterthums. Aber das ist nur die eine Seite des Socialismus. Da er ebenso wenig, wie der Liberalismus, vom Christenthum etwas wissen will, und gleichfalls auf materialistischem Boden steht, so kann er auch die Arbeit, auf welcher sein Arbeiterstaat beruhen soll, nicht im Lichte des Christenthums betrachten. Er setzt sie daher als Selbstzweck, und will den Impuls zur Arbeit auf die sinnliche Natur des Menschen gründen. Der Arbeiter soll nicht arbeiten, um dadurch ein höheres, überzeitliches Ziel zu erreichen, auch nicht blos um der irdischen Güter willen, die er sich dadurch möglicherweise verschaffen kann; er soll vielmehr arbeiten um der Arbeit willen. Dazu ist aber nothwendig, daß die Arbeit selbst einen Genuß in sich trägt. Und dieser Genuß ist bedingt durch den stetigen Wechsel der Arbeit. Die sinnlichen Triebe des Menschen, lehrt Fourier, sind von der verschiedensten Art; die Befriedigung aller dieser Triebe bedingt die Glückseligkeit des Menschen, und diese Befriedigung wird wiederum erzielt durch den stetigen Wechsel der Arbeit, indem durch die eine dieser, durch die andere jener Trieb Befriedigung erhält. Daher sollen in seinen „Phalangen" die Arbeiter stets wechseln zwischen verschiedenen Arbeiten, die ihnen

gerade zusagen. So soll die Arbeit durch sich selbst den Menschen glücklich machen, ohne Rücksicht auf andere Zwecke, die dadurch möglicherweise erreicht werden können.

4. Es ist klar, daß diese ganze Theorie nicht blos im Widerspruch steht mit der Natur der Societät und des Menschen für sich genommen, sondern daß sie auch ganz außer Stande ist, das zu leisten, was sie intendirt. Der Societät ist die Gliederung in verschiedene Stände wesentlich; ohne diese Gliederung hat sie nie bestanden und kann sie nicht bestehen. Es widerstreitet somit der Natur der Societät, diese ständische Gliederung aufheben, und Alles in den gleichmäßigen Brei eines einzigen Standes, des Arbeiterstandes, zusammenschweißen zu wollen. Ebenso heißt es der sinnlichen Natur des Menschen das Unmögliche zumuthen, wenn man es als allgemeines Princip aufstellen will, daß er die Arbeit als Selbstzweck betrachte, und sie nur um des Genusses willen verrichte, der in ihr selbst liegt. Das widerspricht so entschieden der thatsächlichen Beschaffenheit der sinnlichen Natur des Menschen — und eine höhere erkennt der Socialismus nicht an —, daß es praktisch gar nicht durchführbar ist. Die sinnliche Natur des Menschen ist der Arbeit nicht zu-, sondern abgeneigt, und wer ihr kein anderes Motiv zur Arbeit zuführt, als die Arbeit selbst, der wird ihr keinen Eifer und Impuls zur Arbeit zu geben vermögen, so vielfältig auch der Wechsel derselben sein möge. Eine Theorie, welche den Menschen materialisirt, und dann noch ihm zumuthet, die Arbeit um ihrer selbst willen zu thun, nicht um der sinnlichen Güter und Genüsse willen, die ihm davon als Frucht abfallen können, ist zu inconsequent und zu barok, als daß sie in der menschlichen Natur einen Anklang finden könnte. Aber nicht blos dieses. Selbst alle diese absonderlichen Voraussetzungen angenommen, erreicht der Socialismus doch nicht, was er intendirt. Seine Absicht geht dahin, den Arbeiterstand aus dem sklavenähnlichen Zustande, in welchen der Liberalismus ihn hineingedrängt hat, zu befreien, und ihn wieder zur Freiheit und Selbstständigkeit heranzuziehen. Aber wird denn der Arbeiter frei und selbstständig, wenn er nichts anderes sein und werden soll, als ein selbstloses Glied in dem allumfassenden und Alles in sich verschlingenden Mechanismus des Arbeiterstaates?

Wird er frei und selbstständig, wenn er der Früchte seiner Arbeit sich nicht einmal selbst erfreuen darf, sondern dieselben nur wieder dem Staate zufallen, und er nur Anspruch hat auf das, was ihm der Staat aus der Summe derselben verabreichen muß? Nein, diese Theorie setzt den Staat nur zu einem großen Arbeitshause herab, welches vermöge seiner ganzen Natur und Einrichtung die Freiheit und Selbstständigkeit des Arbeiters nicht garantirt, sondern geradezu vernichtet. In einem Arbeitshause herrscht keine Freiheit. Der Arbeiter bleibt nach wie vor Sklave; er ist es nur in anderer Weise. Der Liberalismus macht ihn zum Sklaven des Capitals, der liberalen Bourgeoisie; der Socialismus macht ihn zum Sklaven des Arbeiterstaates. Das ist der Unterschied. Eine Erhebung des Arbeiterstandes zur Freiheit und Selbstständigkeit kann auf diesem Wege nie gewonnen werden. Der Materialismus verthiert den Menschen, und auf solcher Grundlage noch von menschenwürdiger Freiheit sprechen wollen, ist Unsinn. Der Socialismus aber bekennt sich ausgesprochenermaßen zum Materialismus.

5. So ist denn der Socialismus ein vergeblicher Versuch, die Arbeit ohne das Christenthum zu reconstruiren und dem Arbeiterstande eine höhere Geltung zu erringen. Sein Werth ist zwar höher anzuschlagen, als der des Liberalismus. Denn während dieser überall nur die Wirkung hat, daß er den Arbeiterstand in sklavische Abhängigkeit, in Elend und Noth bringt, und sich auch gar nicht weiter um das Schicksal des Arbeiters kümmert, verfolgt der Socialismus die entgegengesetzte Tendenz; er sucht, wenn auch auf falschem Wege, den Arbeiterstand aus dem Elende zu einem besseren, freundlicheren Dasein heraufzuführen. Er theilt auch nicht die Heuchelei und Scheinheiligkeit des Liberalismus; denn während dieser den Schild der Humanität aushängt, um die häßliche, grinsende Fratze des Materialismus und Egoismus, wovon er beseelt ist, zu verbergen: spricht der Socialismus seine Grundsätze offen aus, und sucht sie vor aller Welt zur Geltung zu bringen. Und das zeugt wenigstens von Mannesmuth, von männlicher Gesinnung. Aber helfen kann er dem Arbeiter nicht, die Würde der Arbeit wieder herzustellen, ist er außer Stande. Diese Macht ist blos dem Christenthume eigen.

Das Christenthum allein kann die Wunden heilen, welche der Liberalismus der Arbeit und dem Arbeiterstande geschlagen hat, das Christenthum allein kann die Arbeit erheben aus dem Sumpfe der Entwürdigung, indem es ihr jene höheren Motive unterbreitet, und jene höhere Weihe ertheilt, wodurch sie in's rechte Verhältniß gesetzt wird zur Würde der menschlichen Natur; das Christenthum allein kann den Arbeiter wieder zur Freiheit und Selbstständigkeit erheben. Wie das Christenthum ehedem die Arbeit zur freien Arbeit, den Arbeiter zum freien Arbeiter umgestaltet und erzogen hat, so beruht auch jetzt wieder die ganze Zukunft der Arbeit und des Arbeiterstandes auf dem Christenthum. Freilich wollen das die Menschen gegenwärtig noch nicht einsehen, noch nicht anerkennen. Vielleicht werden noch furchtbare sociale Wirren und Umwälzungen eintreten müssen, bevor die Menschen zu dieser Erkenntniß gelangen. Sie wird ihnen vielleicht durch tiefes sociales Unglück aufgezwungen werden müssen. Aber eintreten **wird** diese Erkenntniß einmal — reposita est mihi haec spes mea in sinu meo — denn das Christenthum ist ewig, und ihm gehört die Zukunft. Ob aber auch noch unser altes Europa zu dieser Erkenntniß kommen, oder ob sie der neuen Welt reservirt bleiben werde, — das weiß Gott allein. —

Fünfte Studie.

Das Christenthum und die Cultur.

Wir haben bereits zum Oeftern darauf hingewiesen, wie es ein charakteristisches Kennzeichen des modernen antichristlichen Geistes ist, daß er alle Begriffe verkehrt. um dadurch seine Tendenzen zu maskiren, und sie bei der blasirten Masse seiner Anhänger um so leichter und nachhaltiger zum Ansehen zu bringen. Und in dieser Verkehrung und Verwirrung der Begriffe hat er es bereits zu einer wahren Virtuosität gebracht. Er nennt dreist das Schwarze weiß und das Weiße schwarz, versteht aber dieses unter einem solchen Schwall von verwirrenden Phrasen vorzubringen, daß die Welt ihm andächtig glaubt. Er stellt die geschichtlichen Thatsachen förmlich auf den Kopf, weiß aber dabei Alles so geschickt in sein gerades Gegentheil zu verkehren, daß alle jene, die nicht selbst denken und untersuchen mögen, ihm willig Recht geben. Ein einziges gleißendes Schlagwort, zu rechter Zeit angebracht, deckt allen Mangel der Beweisführung zu. So treibt er es denn auch in unserer gegenwärtigen traurigen Zeit mit dem Begriffe der Cultur. Er verwirrt und verkehrt diesen Begriff in jeder nur erdenklichen Weise, und nachdem er damit Alles für seine Zwecke sich zurecht gelegt hat, tritt er dann dreist hervor mit der Behauptung, das Christenthum und dessen Trägerin, die Kirche, seien die ärgsten Feinde der Cultur, und es müßten daher im Interesse dieser Cultur Christenthum und Kirche bis zur Vernichtung bekämpft werden. So hat dieser moderne Weltgeist einen sog. „Culturkampf" in Scene gesetzt, der bei den Matadoren der „modernen Bildung" bereits zu einer Art stillen Fanatismus gegen Christenthum und Kirche gediehen ist, und, wenn es so fortgeht, zuletzt bei dem Punkte anlangen muß, wo die Guillotine ihr Werk beginnt. Wir sprechen hier

nicht von den „Culturkampfscenen“ in diesem oder jenem Lande, wir sprechen allgemein; denn dieser „Culturkampf“ wüthet offen oder im Geheimen überall, wo der moderne antichristliche Weltgeist den Fuß seiner Herrschaft hingesetzt hat.

Angesichts dessen darf man nicht ermüden, immer und immer wieder der Welt die große Wahrheit in's Gesicht zu sagen, daß Christenthum und Kirche nicht blos nicht culturfeindlich, sondern daß vielmehr gerade das Christenthum und die Kirche die Mutter der wahren Cultur sind. Die Begründung dieser Wahrheit soll uns im Folgenden beschäftigen.

I.

1. Was ist denn Cultur? Cultur ist der Gegensatz von Barbarei, und Barbarei bedeutet Verrohung, Verwilderung, und Verthierung. Folglich ist die Cultur nichts anderes, als Veredelung, Vervollkommnung, Vermenschlichung. Die Cultur hebt die Barbarei, d. h. die Verrohung und Verwilderung auf, indem sie die Menschen veredelt, vervollkommnet, zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein und Leben führt. Die Barbarei läßt Menschen und Völker herabsinken auf die Stufe der Wildheit und bringt ihr Leben dem Thierleben nahe; die Cultur dagegen läßt in Menschen und Völkern das wahrhaft Menschliche hervortreten und sich entfalten, sie bringt das Geistige im Menschen zur Herrschaft und hebt das Leben der Menschen und Völker in eine ideale Sphäre empor, wo es dem Göttlichen nahe kommt. Barbarei ist Verthierung, Cultur Vermenschlichung des Menschen.

2. Man unterscheidet zwischen religiös-sittlicher, geistiger und äußerer Cultur. Die religiös-sittliche Cultur besteht darin, daß Menschen und Völker in ihrem religiös-sittlichen Leben sich veredeln, auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit sich erheben. Sie ist der Gegensatz zur religiös-sittlichen Barbarei, die da sich findet, wo das religiös-sittliche Leben verkümmert oder erstorben ist, so daß nicht mehr das heilige Gesetz der Religion und Sitte das Leben der Menschen oder Völker beherrscht, sondern dieses vielmehr der Herrschaft der wilden, thierischen Leidenschaften preisgegeben ist. Die geistige Cultur

dagegen tritt da hervor, wo Menschen oder Völker in Wissenschaft und Kunst sich vervollkommnen, wo das intellectuelle Leben, das eben in Wissenschaft und Kunst sich bethätigt, zu glücklicher Entfaltung gelangt, und seine Blüthen treibt, die, wie die Blüthen der religiös-sittlichen Cultur, geeigenschaftet sind, die höhere, geistige Natur des Menschen in ihrem überirdischen Glanze erscheinen zu lassen. Die äußere Cultur endlich berührt das äußere Leben, und besteht darin, daß auch dieses äußere Leben der Menschen und Völker sich veredelt, verfeinert, und menschenwürdig gestaltet. Und dabei ist dann wiederum vorzugsweise ein doppelter Gesichtspunkt in's Auge zu fassen. Das äußere Leben der Menschen und Völker kann sich nämlich vorzugsweise veredeln und vervollkommnen in gesellschaftlicher und in wirthschaftlicher Beziehung. Und darnach unterscheidet man in der äußeren Cultur wiederum die gesellschaftliche und die wirthschaftliche oder materielle Cultur. Die sociale Cultur ist da gegeben, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse in eine derartige rechtliche Ordnung gebracht sind, daß jeder des Genusses seiner natürlichen und erworbenen Rechte ungestört sich erfreuen kann, und nicht hilflos den Angriffen Jener preisgegeben ist, welche die größere Macht oder Stärke auf ihrer Seite haben, und diese als Mittel zur Durchführung ihrer Selbstsucht oder ihrer wilden Leidenschaften gebrauchen. Die materielle oder wirthschaftliche Cultur dagegen besteht darin, daß die Bedingungen des materiellen Lebens der Menschen und Völker reichlich und in wünschenswerther Güte vorhanden sind, daß also Ackerbau, Gewerbe, Handel u. s. w. zur Entwickelung kommen, und zwar in der Art, daß alle Glieder der Gesellschaft dadurch zu einem verhältnißmäßigen Wohlstande, und zu einem befriedigenden Genuß ihres irdischen Dasein gelangen können. Das also sind die Verzweigungen, in welche die menschliche Cultur sich ausbreitet; in diesen erschöpft sich der Begriff der Cultur, die dem Menschengeschlechte als Ziel ihres Strebens vorschweben muß.

3. Es ist nun aber wohl zu bemerken, daß diese Verzweigungen menschheitlicher Cultur in Bezug auf ihren Werth und ihre Bedeutung nicht auf gleicher Stufe mit einander stehen. Vielmehr nimmt unter denselben die religiös-sitt-

liche Cultur den ersten und vornehmsten Rang ein. Die religiös-sittliche Veredelung und Vervollkommnung des Menschen ist es, auf welche, wenn die Frage der Cultur gestellt wird, in erster Linie Alles ankommt. Es gibt keinen höheren Vorzug des Menschen, als dessen sittliche Veredelung im Geiste der Religion, nur dadurch, daß der Mensch sich religiös-sittlich vervollkommnet, nur dadurch, daß die sittliche Tugend auf Grundlage des religiösen Bewußtseins das Ziel seines Strebens ist, entfernt er sich von der Stufe der Verthierung und erhebt sich zu wahrer Menschenwürde. Und in dem Maße, als solches geschieht, tritt er eben in die Sphäre des Culturlebens ein. Eine Erhebung des Menschen zur Cultur ist nicht möglich, ohne daß hier der Hebel eingesetzt wird; zuerst muß der Mensch in seinem religiös-sittlichen Leben ein menschenwürdiges Dasein gewinnen; dann erst kann er auch in den übrigen Verzweigungen seines Lebens in den Lichtkreis ächt menschlicher Cultur sich erheben. Nie kann und wird es gelingen, einen Menschen aus der Stufe der Wildheit zur Gesittung und Cultur zu erheben, wenn nicht dieser Weg eingeschlagen wird.

4. So sehr überragt die religiös-sittliche Cultur alle übrigen Verzweigungen des Culturlebens, daß erstere die letzteren in gewissem Grade ersetzen kann. Es ist nämlich wohl möglich, daß ein Mensch nicht in der Lage ist, sich eine höhere intellectuelle Bildung, einen gewissen Grad geistiger Cultur zu verschaffen, daß er also in dieser Beziehung auf einer verhältnißmäßig tiefen Stufe steht; es ist außerdem möglich, daß er entweder das Geschick oder die Mittel nicht hat, es in seinem äußeren, gesellschaftlichen oder wirthschaftlichen Leben zu einer höheren Stufe der Verfeinerung und behaglichen Lebensgenusses zu bringen. Aber wenn er ein religiös und sittlich gediegener Charakter ist, wenn die Grundsätze der Religion und Sittlichkeit ihm für all sein Thun und Lassen maßgebend sind, wenn Tugend und Rechtlichkeit ihm über Alles gehen, und sittenwidrige Leidenschaft sein Inneres nicht verwüstet: dann tritt er deswegen nicht aus dem Kreise der Cultur heraus; er ist kein Barbar, sondern ein civilisirter Mensch; die sittliche Gediegenheit ergänzt den Mangel aller anderweitigen Verzweigungen menschheitlicher Cultur.

5. Umgekehrt aber findet das Gleiche keineswegs statt. Es

kann ein Mensch in intellectueller Beziehung einen hohen Bildungsgrad erreicht haben, er kann durch ausgebreitete Kenntnisse, durch Scharfsinn und geistige Gewandtheit hervorragen: — wenn ihm aber der religiös sittliche Fond fehlt, wenn er in religiös sittlicher Beziehung verwildert ist, dann ist die geistige Bildung nur eine gleißende Tünche, die sich über ein entartetes rohes Wesen breitet; ein solcher Mensch ist im tiefsten Grunde ein Barbar, weil der tiefste Springquell des Culturlebens, der religiös sittliche Fond, in ihm verschüttet ist, und wenn diese innere Barbarei die gleißende Hülle hin und wieder durchbricht, und in den Eruptionen der Unsitte sich kund gibt, so darf uns das nicht wundern, muß uns vielmehr als etwas ganz natürliches erscheinen; denn, „wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über." Es mögen diese Eruptionen der inneren Barbarei bei einem solchen Menschen eine raffinirte Gestalt annehmen, — das thut nichts zur Sache: sie sind dann eben Offenbarungen einer raffinirten Barbarei. — Ebenso kann ein Mensch in seinem äußeren, gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Leben noch so gut situirt, und in Beachtung der äußeren conventionellen Sitte noch so routinirt sein: — wenn er aber in seinem inneren Leben ein religiös und sittlich verwahrloster oder verwildeter Mensch ist, dann hilft ihm dieser ganze feine Apparat seines äußeren Leben Nichts; er ist und bleibt ein raffinirter Barbar; die innere Rohheit seines Herzens läßt sich durch keinen noch so verführerischen Pomp äußerer Cultur beseitigen; zur Noth kann sie vor den Augen der Welt verdeckt werden, wiewohl ein schärfer sehendes Auge dennoch unter der gleißenden Hülle den Barbaren erkennt.

6. Die religiös-sittliche Cultur bildet also den K e r n und die S u b s t a n z aller menschheitlichen Cultur; wo s i e fehlt, da nützen zum Zwecke ächter Veredelung des Menschen im Geiste und in der Wahrheit alle übrigen Verzweigungen menschheitlicher Cultur wenig oder Nichts; ja sie sind im Grunde nur eitler Schein ohne Inhalt und Wesen. Und w e n n es sich also verhält, dann folgt daraus wiederum, daß alle jene Culturverzweigungen nur aus der religiös-sittlichen Cultur ihren wahren Werth und ihre wahre Bedeutung für den Menschen schöpfen können. Nur dann wird die geistige Cultur für den Menschen

wahrhaft veredelnd sein, und auf der ihrer Natur entsprechenden idealen Höhe sich halten, wenn sie von edler religiös-sittlicher Gesinnung getragen wird, wenn sie aus dem Lebensgrunde der letzteren sich entwickelt, und mit dem Geiste derselben sich durchdringt. Wissenschaft und Kunst werden nur in so weit und in so lange ihren idealen Inhalt, ihre ideale Richtung sich wahren, als sie genährt werden aus der Wurzel ächter religiös sittlicher Gesinnung, ächten, religiös-sittlichen Lebens. Vertrocknet diese Wurzel oder stirbt sie ab, dann schrumpfen auch Wissenschaft und Kunst zusammen zu einem starren Gebilde, durch welches nicht mehr das frische Leben höherer Ideen pulsirt, worüber sich vielmehr der kalte Hauch des ideenlosen Naturalismus und der leeren Negation legt, und es von Innen heraus tödtet. Und eben so verhält es sich mit der äußeren Cultur im socialen und wirthschaftlichen Leben. Auch die Werke der äußeren Cultur müssen von dem warmen Hauch idealen und sittlichen Lebens durchweht sein, wenn sie wahrhaft als menschenwürdige Werke, als Erzeugnisse des menschlichen Geistes erscheinen sollen. Oder wie sollten sie sich denn sonst wesenhaft unterscheiden von den oft so kunstvollen Werken, die der thierische Instinct schafft! Aber sie können nur unter der Bedingung mit dieser Signatur ausgestattet sein, daß auch das äußere Leben und Gebahren des Menschen auf dem gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Gebiete, mit seinem religiös sittlichen Leben im Zusammenhange steht, und aus diesem seinen Inhalt und seine Richtung schöpft. Ist die äußere Cultur von diesem inneren Lebensgrunde losgelöst, hat es seine Lebenswurzel in demselben verloren, dann verknöchert sie; ihre Werke mögen noch so zweckmäßig und kunstgerecht vor den Augen des Beschauers sich ausbreiten: — aber es fehlt ihnen die innere Wahrheit, es fehlt ihnen der belebende Hauch der Sittlichkeit; es fehlt ihnen die Idee, die allein allem menschlichen Werke das Siegel des Geistes aufdrückt. Der Mensch mag sich rühmen der hohen Culturwerke, die er schafft; alle Welt mag dieselben anstaunen — aber eine innere Befriedigung werden sie dem Geiste und Herzen des Menschen nicht verschaffen, eine wahre Begeisterung werden sie nicht zu erzeugen vermögen; sie lassen Geist und Herz kalt, und nicht selten ist die Wirkung, die sie

auf uns ausüben, ein gewisses Grauen vor deren gigantischem Wesen, das durch keinen Lichtstrahl einer höheren Idee gemildert und gemäßigt ist.

7. Mit Recht stellt man daher der wahren und vollkommenen die Halb- und die bloße Scheincultur gegenüber. Wahre und vollkommene Cultur ist nur da, wo der Untergrund und die Substanz aller Cultur, die religiös-sittliche Cultur gegeben ist, und aus dieser alle übrigen Verzweigungen der Cultur ihr Leben und ihre Nahrung ziehen. Wo dagegen diese religiös-sittliche Cultur fehlt, oder aber in der religiös-sittlichen Barbarei untergegangen ist: da mögen allerdings die übrigen Verzweigungen der Cultur sich noch auf ihrer Höhe erhalten, ja sogar Fortschritte machen; es mögen Kunst und Wissenschaft die Bahn einer gewissen Entwickelung beschreiten, es mag die äußere Cultur auf socialem und wirthschaftlichem Gebiete ihren Fortgang nehmen: — aber das ist dann nur eine halbe Cultur, weil der erste und vornehmste Faktor derselben, die religiös-sittliche Cultur fehlt, und es ist zugleich eine bloße Scheincultur, weil ihr der wahre ideale Inhalt, die Substanz der Cultur — die religiös-sittliche Bildung — abgeht, und wo diese nicht vorhanden ist, alle sog. Culturblüthen nur als gleißender Schein betrachtet werden können, hinter welchem sich der grinsende Unhold der Barbarei verbirgt. Darum hält denn auch eine solche halbe oder Scheincultur nie lange vor. Die im Inneren latente Barbarei läßt sich diesen äußeren gleißenden Schein in die Länge nicht gefallen. Früher oder später durchbricht sie denselben, und sucht sich in rohen Eruptionen schrankenlos auszubreiten. Dadurch geht dann aber auch der gleißende Culturschein allmälig verloren; Wissenschaft und Kunst versinken in Stagnation oder gehen unter in der materialistischen Negation; die ökonomischen und socialen Verhältnisse werden verzerrt und auf Bahnen getrieben, die zur Corruption führen, und zuletzt resultirt aus dieser Degeneration eine „verrottete" Cultur, die nichts anderes ist, als vollendete Barbarei, nothdürftig noch mit den lumpigen Lappen einer ehevorigen Halbcultur bedeckt, bis auch diese zuletzt noch abfallen, und die nackte, wilde Barbarei zum Vorschein tritt.

8. Die Grundsätze, die wir bisher über das Wesen der

Cultur und über deren Verzweigungen dargelegt haben, gelten ganz allgemein; sie gelten von den Völkerindividuen eben so gut, wie von den menschlichen Einzelindividuen. Auch für die Völker als solche ist die religiös-sittliche die Grundlage und der Kern aller anderweitigen Cultur. Ein Volk ist ein Culturvolk, wenn dessen religiös-sittliche Substanz gesund und unversehrt ist, wenn das Volksleben von den religiös-sittlichen Potenzen getragen und durchdrungen ist; es ist unter dieser Voraussetzung als ein Culturvolk auch dann zu bezeichnen, wenn Wissenschaft und Kunst bei ihm noch nicht zur Blüthe gekommen sind, wenn die äußere Cultur in socialer und wirthschaftlicher Beziehung bei ihm noch nicht in voller Entwickelung steht. Es erhebt sich zu einer höheren Culturstufe, wenn die Entwickelung der Kunst und Wissenschaft, wenn die vollkommene Ausgestaltung seiner socialen und wirthschaftlichen Verhältnisse noch hinzukommt. Aber seine Eigenschaft als Culturvolk ist schon durch die religiös-sittliche Cultur des Volkslebens begründet und hängt von den letztgenannten Momenten dem Wesen nach nicht ab. Ebenso kann aber auch ein Volk alle Elemente der geistigen und der äußeren Cultur besitzen: wenn aber seine religiös-sittliche Substanz corrupt ist, wenn das Volksleben von den religös-sittlichen Potenzen abgefallen, und in religiös-sittliche Fäulniß oder Verwilderung hineingerathen ist, dann kann man es nicht mehr mit Recht ein Culturvolk im ganzen und vollen Sinne dieses Wortes nennen; es sinkt ungeachtet alles äußeren Culturfirnisses in die Barbarei zurück, und sein Leben verzehrt sich allmälig ganz in den Eruptionen dieser Barbarei.

II.

1. Gehen wir nun weiter! Ist die religiös-sittliche Cultur der Untergrund und die Substanz aller wahren und vollkommenen Cultur, dann folgt daraus sonnenklar, daß alle menschheitliche Cultur wesentlich durch die Religion, in so fern sie objectiv gegebene Lehre und objectiv begründete Institution ist, bedingt ist. Nur die Religion kann die wahre Cultur erzeugen, letztere kann nur aus der ersteren als aus ihrer Ursache sich ergeben. An der Religion, wie sie als objective Lehre und Institu-

tion in das Leben der Völker hereintritt, entzündet sich das religiös-sittliche Leben der Menschen und Völker, und indem diese damit in die Atmosphäre der religiös sittlichen Cultur eintreten, ist die Substanz aller wahren Cultur in die Herzen derselben eingesenkt, die sich nun nur lebensvoll zu entwickeln braucht, um in alle weiteren Culturverzweigungen sich auszubreiten. Die Religion und nur die Religion ist somit jene himmlische Macht, welche das heilige Feuer wahrer Cultur von oben herab zu den Menschen bringt, es erwärmend, läuternd und veredelnd auf dieselben wirken läßt, und so dem Menschen- und Völkerleben jenen höheren Adel verleiht, der es hoch erhaben hinstellt über das gewöhnliche Naturleben, das ausschließlich in den Gesetzen der Natur befangen ist.

2. Es ist ein verhängnißvoller Irrthum, ja eine Thorheit, die ihres Gleichen kaum findet, wenn man da, wo es sich um die Culturentwickelung der Menschen und Völker handelt, die Religion ganz außer Rechnung stellt, wenn man die Religion nicht als einen wesentlichen Factor der Cultur anerkennt, sondern eine Cultur für möglich hält und zu inauguriren sucht ohne Religion, auf dem Boden der Irreligion, des Atheismus. Ohne Religion ist eine religiös-sittliche Veredlung des Menschen nicht möglich, und wo der sittliche Adel fehlt, wo die religiös-sittliche Macht nicht die wilden Leidenschaften bändigt, die im Herzen des Menschen schlummern, da wird die Bestie in dem letzteren entfesselt; das Thierische gewinnt im Menschen die Oberhand, und wo die thierischen Leidenschaften herrschen, da kann doch von keiner menschenwürdigen Cultur mehr die Rede sein. Keine noch so hohe wissenschaftliche Bildung, keine noch so raffinirte Verfeinerung des äußeren, socialen und wirthschaftlichen Lebens kann einen Ersatz bieten für jenen Mangel an religiös-sittlicher Cultur, weil diese allein es ist, welche allen übrigen Culturverzweigungen erst ihren wahren Werth und ihre wahre Bedeutung gibt. Die Irreligion, der Atheismus, führt zur Barbari, nicht zur Cultur.

3. Freilich aber muß die Religion, wenn sie eine wahre und vollkommene Culturentwickelung erzeugen soll, eine solche sein, welche wirklich das erforderliche Culturprincip in sich schließt, d. h. unter deren Einflusse sich wirklich ein wahres und vollkommenes religiös-

sittliches Leben in Menschen und Völkern anpflanzen und entwickeln kann. Eine Religion, welche so geartet ist, daß ihre Lehren und Institutionen in ihrer Anwendung auf Menschen und Völker nicht im Stande sind diese sittlich zu heben, und ihrem gesammten Thun und Lassen eine gediegene religiös-sittliche Haltung zu geben, eine solche Religion schließt kein wahres und ächtes Culturprincip in sich, und ist daher auch für die Culturentwickelung ohne Werth und ohne Bedeutung. Trägt gar eine Religion solche Elemente in sich, die statt den Menschen sittlich zu veredeln, denselben vielmehr in der Unsitte zu bestärken geeigenschaftet sind, in so fern sie solche Unsitte als berechtigt hinstellen, dann kann eine solche Religion nicht blos keine wahre Cultur erzeugen, sondern sie wirkt vielmehr das Gegentheil; sie führt die Menschen auf die Bahn sittlicher Entartung und Verwilderung. Culturreligion kann somit nur jene sein, welche in all ihren Lehren und Institutionen es wesentlich darauf absieht, die Menschen mit dem Geiste der Sittlichkeit zu durchdringen, ihr gesammtes Leben, all ihr Thun und Lassen mit dem religiös-sittlichen Inhalte zu erfüllen, und ihm die Richtung auf das Ideale, auf das Göttliche zu geben. Nur unter der Bedingung, daß die Religion dieser Forderung genügt, kann sie als der erste und wesentlichste Faktor aller wahren und vollkommenen menschheitlichen Cultur sich erweisen.

4. Dieser Forderung genügt aber blos die wahre, die von Gott geoffenbarte Religion. Nur das Christenthum schließt jene himmlischen Mächte in sich, welche, indem sie eindringen in den Menschen »usque ad divisionem animae et spiritus,« diesen zu einem heiligen und vollkommenen Leben aus Gott und in Gott emporheben und ihn mit starker Hand das Thierische unter die Herrschaft des Geistes beugen machen. Nur das Christenthum fordert von dem Menschen, „vollkommen zu werden, wie sein Vater im Himmel vollkommen ist,“ und theilt ihm zugleich das Princip dieser Vollkommenheit, die übernatürliche Gnade zu, in deren Kraft der Mensch jene Vollkommenheit in sich zur Ausgestaltung zu bringen, und zu jener sittlichen Höhe sich zu erschwingen vermag, auf welcher er mit dem Apostel sagen kann: „Ich lebe zwar, aber nicht mehr ich, sondern Christus

in mir." Das Christenthum allein verdammt alle Unsitte, möge sie in dieser oder jener Richtung sich kundgeben; weit entfernt eine solche Unsitte zu rechtfertigen, kündigt es vielmehr derselben auf allen Gebieten des Lebens den Krieg an, und läßt ihr nach keiner Richtung hin einen freien Spielraum. Eines solchen Vorzuges kann sich keine von den vielen Religionen, die in der Geschichte des Menschengeschlechtes je aufgetreten sind, rühmen. Keine derselben schließt solche Elemente in sich, welche im Stande gewesen wären, ein wahres und vollkommenes religiös-sittliches Leben im Menschen zu erzeugen, und statt die Unsitte nach jeder Richtung hin zu proscribiren, lassen sie selbe immer in dieser oder jener Richtung hin als berechtigt gelten. Eine Religion z. B., welche, wie die griechisch römische, die Götter selbst mit den Leidenschaften und Lastern der Menschen ausstattet, kann unmöglich eine wahre religiös-sittliche Cultur in den Menschen anpflanzen; man kann ja nicht verlangen, daß die Menschen besser seien, als die Götter selbst. Eine Religion ferner, welche, wie der Islam, die sinnliche Begier mit allen ihren Ausschweifungen berechtigt, und sie sogar noch vom jenseitigen Leben lockend herüberwinken läßt, vermag die Menschen nicht zur Sittlichkeit zu erheben, sie führt sie vielmehr geradezu in den Schlamm der Unsitte hinein. Nur die geoffenbarte Religion also, nur das Christenthum ist wahre Culturreligion, weil sie allein die Elemente und Mächte der religiös-sittlichen Cultur in sich schließt, und wie sie allein die wahre Culturreligion ist, so ist sie solches auch in ganzem und vollem Maße, weil ihr Nichts von Allem fehlt, was zur Anpflanzung dieser religiös-sittlichen Cultur in ihrer ganzen Vollkommenheit erforderlich ist.

5. Freilich, soll das Christenthum als die Culturreligion seine Wirkung haben, soll es wirklich die Cultur unter Menschen und Völkern anpflanzen, die hervorzubringen in seiner Macht sowohl, als auch in seiner Bestimmung liegt: dann müssen auch die Menschen und Völker ihrerseits Geist und Herz dem segensreichen Einflusse desselben offenhalten. Der Mensch hat einen freien Willen; er kann sich der Religion, die ihm die religiös-sittliche Cultur bringt, unterwerfen und in deren Geist sich hineinleben; und thut er dieses, dann schöpft er aus derselben den be-

fruchtenden Thau der religiös-sittlichen Vervollkommnung. Er kann aber jene Religion auch von sich stoßen, ihrem segensreichen Einflusse sich entziehen: und thut er dieses, dann kann die Religion ihren sittlich veredelnden Einfluß auf ihn nicht mehr ausüben; es verschwindet dann die religiös-sittliche Cultur aus seinem Innern, und damit versumpft und verrottet dann auch alle übrige Cultur die er sich eigen gemacht; — der Mensch befindet sich auf dem Wege zur Barbarei. Und was von dem einzelnen Menschen gilt, das gilt auch von ganzen Völkern. Und wenn es wahr ist, was das Sprichwort sagt: »Corruptio optimi pessima,« dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn diese Barbarei, die aus dem Abfalle von der wahren und einzigen Culturreligion entspringt, einen häßlichen und abstoßenden Charakter aufweist. Wer das Beste und Herrlichste von sich stößt, der ist der Schlimmste. Und dies um so mehr, wenn damit auch noch ein gleißender Hochmuth sich verbindet, der bei aller religiös-sittlichen Barbarei noch von wahrer Cultur spricht, ja im Abfall von der Culturreligion und im Hasse gegen dieselbe die höchste Stufe der Cultur errungen zu haben sich rühmt.

Und nun, nachdem wir diese allgemeinen Grundsätze über das Wesen, die Verzweigungen und die Faktoren der Cultur vorangestellt haben, wenden wir uns zur Geschichte der Cultur!

III.

1. Es ist eine Lieblingsbehauptung des modernen antichristlichen Geistes, daß an der Wiege des menschlichen Geschlechtes nicht die Cultur, sondern die Barbarei gestanden habe. Der Mensch habe seinen Ursprung genommen aus dem Affengeschlechte; er sei also ursprünglich ganz in den Banden des thierischen Lebens befangen gewesen, und hätte erst allmälig aus dieser thierischen Barbarei heraus sich zur Cultur entwickelt. Mit den allerunscheinbarsten Ansätzen hätte diese Culturentwickelung begonnen, und es hätte langer Jahrhunderte bedurft, bis Menschen und Völker allmälig durch unzählige Mittelstufen hindurch zu höherer Cultur sich durchgearbeitet hätten. — Diese Auffassung der menschlichen Culturentwickelung ist einfach nicht wahr. Wir wollen auf die Annahme, daß der Mensch aus dem Affengeschlechte sich entwickelt

habe, nicht weiter eingehen, weil dieses Thema uns hier zunächst nicht zu beschäftigen hat; wir wollen einfach auf dem Boden der Geschichte stehen bleiben. Und da lehrt uns denn die Geschichte, daß der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechtes keineswegs der der Barbarei gewesen sei, sondern daß vielmehr im Gegentheil an der Wiege des Menschengeschlechtes die Cultur gestanden habe. Die Geschichte findet sich in vollem Einklange mit der Lehre des Christenthums, nach welcher der Mensch, wie er ursprünglich aus der schöpferischen Hand Gottes hervorgegangen ist, keineswegs im Zustande der Wildheit, sondern vielmehr im Zustande vollkommener Entwickelung seiner geistigen Fähigkeiten sich befand, und nach Erkenntniß und Wille in unmittelbarem Rapporte mit Gott stand. Je weiter nämlich die geschichtlichen Forschungen, namentlich auf dem Gebiete der Orientkunde, fortschreiten, um so klarer und evidenter stellt es sich heraus, daß die ursprünglichen religiös-sittlichen Anschauungen der Völker viel vollkommener und reiner gewesen sind, als sie in späterer Zeit sich gestaltet haben. Je weiter wir in der Geschichte, namentlich der altorientalischen Religionen zurückgehen, um so reicheren Wahrheitsgehalt finden wir in denselben; fast alle Elemente religiöser Lehre, die in den heiligen Schriften der Juden niedergelegt sind, finden sich, freilich schon mit mannigfacher Unbildung und beziehungsweise Verunstaltung auch in den ursprünglichen religiösen Anschauungen der Indier, der Perser, der Babylonier, Assyrer und Aegypter[1]). Da, wo die alten Religionen aus dem Dunkel der vorgeschichtlichen Urzeit hervortreten, steht überall der Monotheismus, und erscheint der eine, allgewaltige Gott zugleich als der Heilige, dessen souveräner Wille als sittliches Gesetz über den Menschen waltet und von ihnen sittliche Erhebung fordert. Und diese Anschauung erscheint in den gedachten Religionen nicht als Product philosophischer Reflexion, sondern vielmehr als eine ursprünglich gegebene und auf die Nachkommen vererbte Lehre. Alle diese geschichtlichen Thatsachen weisen also hin auf eine ursprüngliche religiös-sittliche Cultur, die aus einer gottgegebenen religiösen Offenbarung hervorfloß, und deren Ele-

1) Im Detail ist dies nachgewiesen in dem schönen Werke von E. L. Fischer: „Heidenthum und Offenbarung"; Mainz, Kirchheim, 1878.

mente dann sich auf dem Wege der Tradition fortpflanzten auf die nachkommenden Geschlechter, ganz so, wie solches das Christenthum lehrt. Für die gegentheilige Ansicht, daß nämlich das Menschengeschlecht erst in allmäligem Fortgange aus dem Dunkel ursprünglicher Barbarei zum Lichte der Cultur aufgetaucht sei, bietet die Geschichte auch nicht den entferntesten Anhaltspunkt, sie ist schlechterdings unhistorisch.

2. Aber diese ursprüngliche religiös-sittliche Cultur ist schon von Anfang an nicht unversehrt geblieben, sie hat sich nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten und continuirlich fortentwickelt; es ist eine Katastrophe inzwischen getreten, welche den festen Ring derselben durchbrach, und ihre Elemente nur mehr zerstreut und in mannigfacher Verdunkelung und Verunstaltung auf die nachkommenden Geschlechter gelangen ließ. Das Christenthum nennt uns diese Katastrophe — es ist der Sündenfall des ersten Menschen, durch welchen dieser und in ihm das ganze menschliche Geschlecht aus dem unmittelbaren und übernatürlichen Rapport mit Gott sich losgelöst hat und in Widerspruch mit Gott und seinem heiligen Willen getreten ist. Wie die Geschichte des Menschengeschlechtes und seiner religiös-sittlichen Anschauungen uns nöthigt, eine ursprüngliche religiös-sittliche Cultur des Menschengeschlechtes vorauszusetzen, so weist sie uns auch unabweisbar auf jene Catastrophe hin, wodurch der ruhige Fortgang jener ursprünglichen religiös-sittlichen Cultur gestört und zerstört worden ist. Denn sie läßt uns, wie schon angedeutet, bereits an dem Punkte, wo die religiös-sittlichen Anschauungen der alten Völker aus dem Dunkel der vorgeschichtlichen Urzeit heraustreten, gar vielfache irrthümliche Unbildungen und falsche, sich gegenseitig widersprechende Auffassungen der ursprünglichen religiös-sittlichen Wahrheiten erkennen; was nicht möglich wäre, wenn die ursprüngliche Cultur sich in ihrer Reinheit erhalten, und nicht durch eine unheilvolle Katastrophe in der sittlichen Ordnung durchkreuzt und zersplittert worden wäre. So treffen wir denn in den Urreligionen des Heidenthums zwar noch die Spuren der ursprünglichen religiös-sittlichen Cultur; aber wir sehen auch wie diese Cultur sich aufgelöst hat, und wie diese Auflösung schon da, wo die Geschichte uns von den religiös-sittlichen Anschauungen und Verhält-

nissen der Urvölker zu erzählen beginnt, große Dimensionen angenommen hat.

3. In der geschichtlichen Zeit nun schreitet diese Auflösung, diese Corruption der ursprünglichen religiös-sittlichen Cultur immer weiter fort. Der Wahrheitsgehalt des religiös-sittlichen Bewußtseins verkümmert immer mehr, religiöse Verwilderung und sittliche Verderbniß erringen immer mehr die Herrschaft im Leben der Menschen und Völker. Die religiösen Wahrheiten, welche die gesunde Menschenvernunft aus der ursprünglichen Tradition festgehalten und in die geschichtliche Zeit herübergerettet hatte, werden nahezu verschüttet und begraben unter einem Wust von religiösen Irrthümern; das religiöse Leben erstickt entweder in einem widernatürlichen Asketismus und Mysticismus, oder es verliert sich in einer geist- und herzlosen Veräußerlichung. Das sittliche Leben verliert damit allen Halt, und versinkt fortschreitend in heillose Degeneration. „Die Völker," sagt der Apostel[1], „hatten die Erkenntniß des wahren Gottes gehabt; aber sie haben ihn nicht als ihren Gott verehrt, noch ihm gedankt, sondern sie wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert; sie gaben sich für Weise aus, wurden aber zu Thoren; sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, der Vögel, der vierfüßigen und kriechenden Thiere, . . . sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, und verehrten und beteten statt des Schöpfers das Geschöpf an." „Darum überließ sie aber auch Gott ihrem verwerflichen Sinne, zu thun, was sich nicht geziemt; sie wurden voll von jeglicher Ungerechtigkeit, Bosheit, Hurerei, Habsucht, Schaltheit, voll Neid, Mord, Zank, Arglist, Bösartigkeit: sie wurden Ohrenbläser, Verleumder, Gottesverächter, schmähsüchtig, hoffärtig, prahlerisch, erfindsam im Bösen, ungehorsam gegen die Aeltern, vernunftlos, treulos, lieblos, unbarmherzig[2]."

4. Auf dem Wege dieser religiös-sittlichen Degeneration sind viele Völker derart tief gesunken, daß jedes Element der Cultur aus ihrem Leben verschwand, und Wildheit und Barbarei

---

1) Rom. 1, 21. — 2) Rom. 1, 28 sq.

vollständig von ihnen Besitz nahm. Nicht ursprünglich also sind diese Völker wild und barbarisch gewesen; sie sind es erst geworden durch fortschreitende religiös-sittliche Degeneration, durch welche alle Wurzeln und Elemente der Cultur in denselben abstarben, und das Thierische zur vollen Herrschaft gelangte. Wenn uns daher auch in der Gegenwart noch solche wilde Völker begegnen, so mögen wir sie nicht für völlig schuldlos betrachten, gleich als wären sie Völker, die erst aus einem culturlosen Urzustande zum Lichte der Cultur emporsteigen müßten; sie haben vielmehr diese ihre Barbarei selbst verschuldet, indem sie von Anfang an auf die schiefe Ebene religiös-sittlicher Depravation sich stellten und freiwillig sich verschlingen ließen in den Strudel jener barbarischen Wildheit, in welcher sie nun begraben liegen. Und wenn diese Völker durch das siegreiche Vordringen der Cultur immer mehr an Zahl reducirt werden, und ihrer völligen Ausrottung entgegen gehen, so wird man jene, welche an deren Ausrottung arbeiten, allerdings nicht entschuldigen können; man wird aber auch nicht umhin können, in diesem Schicksale, welchem die wilden Völker entgegen gehen, das Gericht Gottes zu erkennen, das über sie ob ihrer selbstverschuldeten Barbarei ergeht.

IV.

1. Nicht bei allen Völkern aber ist es bis zu dieser barbarischen Verwilderung gekommen. Viele derselben haben, obgleich auch bei ihnen die ursprüngliche religiös sittliche Cultur in stetem Rückgang begriffen war, doch in geistiger, socialer und wirthschaftlicher Beziehung zu einem verhältnißmäßig hohen Grade von Cultur sich emporgearbeitet. Es hat auch eine heidnische Cultur gegeben. Niemanden wird es einfallen, das zu leugnen. In China finden wir schon frühzeitig eine ziemlich ausgebreitete Cultur, die in einem geordneten Staatswesen, und in zweckmäßigen wirthschaftlichen Einrichtungen, so wie in technischen Fertigkeiten und Erfindungen ihren Ausdruck fand. Auch in Indien, Persien und Aegypten arbeitete sich eine gewisse geistige und wirthschaftliche Cultur heraus; Wissenschaften und Künste wurden gepflegt, und wenn auch das Volk wenig an deren Er-

rungenschaften Theil nahm, so gab es doch gewisse Kasten, welche das höhere Culturleben pflegten. Noch höher aber stieg im Abendlande die heidnische Cultur. Die Griechen, namentlich die Athener, zeichneten sich durch ein sehr entwickeltes Culturleben aus; griechische Bildung, griechische Kunst und Wissenschaft war im Alterthum mustergiltig, das politische Leben der Griechen war durch regelrechte Verfassungen geordnet und gesetzlich normirt; die wirthschaftlichen Gebahrungen, Handel und Gewerbe, blühten. Ebenso hervorragend war die römische Cultur. Die Römer waren zwar vorzugsweise ein kriegerisches Volk; dies hinderte sie aber nicht, auch die Interessen namentlich der socialen und materiellen Cultur zu pflegen und indem sie ihre Herrschaft fast über die ganze damals bekannte Welt ausdehnten, trugen sie ihre Cultur auch in jene weiteren Kreise, wo sie ihren Fuß hinsetzten, und wirkten civilisirend auf andere Völker ein.

2. Es ist diese heidnische Culturentwickelung ein sprechender Beweis dafür, wie der menschliche Geist mit aller Kraft und Entschiedenheit seine Superiorität über die Materie und über das rein thierische Leben zu wahren und durchzusetzen sucht. Auch dann, wenn ihn die religiös-sittliche Degeneration nach unten zieht, und in die Bande des blos thierischen Lebens zu verstricken sucht, will er nicht gänzlich unter das Joch des letzteren sich beugen; er sucht dann eben in anderer Weise und auf anderen Gebieten die ihm gebührende Superiorität zu gewinnen, und seine Herrschaft über die Materie zu bethätigen. Wenn er sich auch sagen muß, daß er in dem innersten Mittelpunkte seines Lebens, da wo der sittliche Fond ruht oder ruhen soll, ein Sklave thierischer Neigungen und Leidenschaften ist, so will er doch nicht gänzlich Sklave sein; er sucht einen Ersatz für den Verlurst seiner sittlichen Freiheit, und glaubt ihn da zu finden, wo die willenlose Natur sich den Forderungen des Geistes fügen muß. Da sucht er dann seine geistige Kraft zu entfalten, da sucht er zu wirken und zu schaffen, und durch große Errungenschaften in Wissenschaft und Kunst, in socialer und wirthschaftlicher Cultur zu glänzen, und so seine Superiorität über die Materie zu bekunden. Diesem Streben des Geistes, um jeden Preis in seiner superioren Stellung sich zu halten, und das menschheitliche

Leben in eine höhere Atmosphäre emporzuheben, als die Bedingungen des blos thierischen Lebens es fordern, verdankt die ganze heidnische Culturentwickelung, von welcher wir sprechen, ihre Entstehung und ihren Aufschwung. Sie sollte für die heidnische Welt ein Ersatz sein für die religiös-sittliche Versumpfung, in welche der heidnische Geist sich verloren hatte. Was der heidnische Geist auf dem einen Gebiete verloren hatte, das wollte er auf dem anderen wieder gewinnen. Daher das Streben nach höherer Wissenschaft, wie es die großen Geister des Heidenthums beseelte. Sie wollten auf diesem Wege die Wahrheit wieder gewinnen, die aus ihrem religiösen Bewußtsein gewichen war. Daher das Streben nach vollkommener Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens; die sittliche Tugend, die auf dem Boden der Religion erwächst, hatte man verloren; da wollte man wenigstens in der bürgerlichen Tugend einen Ersatz dafür gewinnen. Daher das Streben nach Verschönerung und Verfeinerung des Lebens im materiellen Gebiete; das innere Glück, die innere Befriedigung, die aus dem religiös sittlichen Lebensgrunde hervorblüht, war verschwunden; so suchte man denn einen Ersatz hiefür wenigstens in dem materiellen Behagen des äußeren Lebens. In solcher Weise entwickelte sich die heidnische Cultur, die daher an und für sich genommen als eine glänzende Bezeugung der Kraft des menschlichen Geistes und seiner Superiorität über die Materie erscheint.

3. Freilich hätte es der heidnische Geist trotzdem nicht zu dieser Culturentwickelung bringen können, wenn nicht doch wenigstens einige Elemente religiös-sittlicher Cultur aus dem Strome der alten Ueberlieferung in ihm zurückgeblieben wären. Wenn auch die heidnische Cultur in ihrer fortschreitenden Entwickelung von einem religiös-sittlichen Elemente nicht mehr imprägnirt war, so knüpfte sie doch wenigstens ursprünglich an gewisse religiöse und sittliche Ideen an, und nahm von ihnen ihren Ausgangspunkt. So hatte z. B. die orientalische sowohl als auch die griechische Kunst und Poesie ursprünglich ein vollkommen religiöses Gepräge; religiös-sittliche Ideen durchwehen die ältesten Erzeugnisse orientalischer und griechischer Kunst und Poesie durchgehends, und gerade daraus schöpfen dieselben ihre hohe Schönheit und

Idealität. So nimmt auch der größte der griechischen Philosophen, Plato, die alten religiösen Mythen, so weit sie ein ideales und sittliches Gepräge haben, in sein System auf, und gibt damit seinen eigenen Lehren eine höhere Weihe. Also ganz ohne Zusammenhang mit dem religiös-sittlichen Untergrunde steht auch die heidnische Cultur nicht; wenigstens in ihrem Ausgangspunkte ist der Faden sichtbar, der sie mit demselben verknüpft, wenn auch freilich im weiteren Verlaufe dieser Culturentwickelung jener Faden zerriß und zerreißen mußte, weil das religiös-sittliche Leben in Folge seiner fortschreitenden Degeneration einen fördernden Einfluß auf die Culturbestrebungen auf anderen Gebieten menschlichen Wirkens und Schaffens unmöglich mehr ausüben konnte.

4. Aber eben deshalb, weil die heidnische Cultur in ihrer weiteren Fortentwickelung nicht mehr im lebendigen Zusammenhange mit einem gediegenen religiös-sittlichen Untergrunde stand: darum mangelt ihr überall die innere Wahrheit, und wenn man ihr daher tiefer auf den Grund schaut, so erscheint sie im Großen und Ganzen doch nur als eine bloße Scheincultur, ohne idealen Kern, ohne sittlichen Inhalt. Sie ist eine gleißende Hülle, die über den Abgrund eines grauenhaften sittlichen Verfalls sich ausbreitet; sie ist ein „übertünchtes Grab", außen geschmückt, innen voll Moder und Fäulniß. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn die religiös-sittliche Barbarei, die sich hinter dem glänzenden Schein der heidnischen Cultur verbarg, diesen verhüllenden Schein sich nicht willig gefallen ließ, sondern, wo es nur immer anging, die glänzende Hülle zu durchbrechen suchte, um in ihrer wahren und nackten Gestalt sich zu zeigen. Reich und mannigfaltig sind daher die Elemente der heidnischen Cultur; aber doch sind sie wieder überall durchwoben von anderen Elementen, in welchen ein Barbarismus sich kund gibt, vor dem wir erschrecken.

5. So hat der philosophische Geist bei den Griechen in Wahrheit Großes geleistet. Die gewaltigen Systeme eines Plato und Aristoteles erregen mit Recht noch heute unsere Bewunderung. Aber mitten in dieser glänzenden Entwickelung des philosophischen Geistes sehen wir auch den Irrthum in allen Farben schillern, um das wieder zu verdunkeln, was vorher an Wahrheit philo-

sophisch war errungen worden. In welch schwere sittliche Irrthümer verliert sich sogar Plato da, wo er die Theorie seines Idealstaates aufbaut! Und das philosophische System des Aristoteles, so großartig angelegt, kommt doch zuletzt über den Naturalismus nicht hinaus, indem es Gottes Dasein blos im Interesse der Naturerklärung, nicht im Interesse des sittlichen Lebens postulirt, und die Unsterblichkeit der Seele ganz unberührt läßt. Dazu kommt die Apotheose der auf sich selbst gestellten hochmüthigen Tugendhaftigkeit des Weisen im Cynismus und Stoicismus, die Apotheose der sinnlichen Lust im Hedonismus und Epicuräismus, u. s. w. Das sind schwarze Punkte am Himmel der heidnischen Culturentwickelung; es bringt sich in denselben ein Barbarismus zur Erscheinung, der so recht geeigenschaftet ist, einen tiefdunkeln Schatten auf jene Entwickelung zu werfen. Und war es etwa um die Kunst bei den Griechen in späterer Zeit, so wie um die Kunst bei den Römern anders bestellt? Die Formvollendung der Kunstwerke war unübertrefflich, ohne Zweifel, — aber die Ideen hatten sich verflüchtigt, am liebsten wälzte sich diese Kunst im Schlamme einer unzüchtigen Mythologie. Bei den Römern wurde sie zuletzt gar in den Dienst des Despotismus gestellt, und erging sich, wie bei Horaz, in schmeichlerischer Verherrlichung der politischen Machthaber, woran sich in natürlichem Zusammenhang die poetische Apotheose der Freuden des Bachus und der Tafel verband.

6. Die politischen Einrichtungen der heidnischen Völker waren, so weit sie in eine Culturentwickelung eingingen, zumeist sehr vollkommen ausgebildet. Rechte und Pflichten der Bürger waren genau bestimmt, und die allgemeine politische Rechtsordnung ließ in ihrer Ausbildung wenig zu wünschen übrig. Namentlich waren die griechischen Gemeinwesen in politischer Beziehung sehr entwickelt, und im römischen Reiche waren die Rechtsverhältnisse so genau geordnet und gegliedert, daß das römische Recht auch einer späteren Zeit noch als mustergiltig erschienen ist. Andererseits aber geht durch diese gesammte glänzende Entwickelung der antiken Staatswesen doch wieder ein Zug hindurch, der den Einrichtungen barbarischer Völker entlehnt ist, in so fern er, in seiner rohesten Ausgestaltung freilich, bei allen barbarischen Völkern

sich findet. Es ist der Despotismus, sei es, daß derselbe, wie im Oriente, in der Person eines einzelnen Machthabers sich concentrirt, sei es, daß er, wie in den griechischen Gemeinwesen und in der römischen Republik, als Staatsabsolutismus auftritt. Der Despotismus ist, wie gesagt, wesentlich barbarischer Natur, und so sehen wir auch in der politischen Culturentwickelung des Heidenthums, so glänzend auch ihre Außenseite ist, dennoch zugleich ein barbarisches Element hervortreten.

7. In den antiken Societäten war ferner der sociale Verkehr gleichfalls sehr ausgebildet; das sociale Leben war in regem Flusse; die socialen Umgangsformen waren sehr verfeinert, man bewegte sich, wie wir heute sagen, in gebildeter Gesellschaft. Gegenseitige Achtung, Billigkeit und Duldsamkeit im Verkehr gehörte mit zu den bürgerlichen Tugenden. Und doch schillerte auch durch diese glatten Gesellschaftsformen der Barbarismus hindurch. Er gab sich kund in der grausamen Behandlung der Sklaven, in der Verachtung der Arbeit und des arbeitenden Volkes, in den rohen Gewohnheiten der Kriegsführung, in der harten und grausamen Behandlung der Kriegsgefangenen, in der Verachtung fremder Völker, die nicht zu dem eigenen Stamme gehörten, so wie in der rücksichtslosen Ausbeutung und Ausplünderung derselben, wenn es gelungen war, sie im Kriege zu besiegen und der eigenen Macht zu unterwerfen.

8. Die heidnische Cultur breitete sich endlich auch über das wirthschaftliche Leben aus; Gewerbe und Handel blühten; der Ackerbau wurde gepflegt, dem Umsatz der Producte waren alle Wege geöffnet, und man hätte erwarten sollen, daß unter solchen Verhältnissen der materielle Wohlstand sich verallgemeinert hätte. Aber auch hier spielte die Barbarei wieder in das wirthschaftliche Leben hinein. Da die religiös-sittliche Cultur fehlte, und deshalb der selbstsüchtigen Ausbeutung der Gesammtheit durch Einzelne keine sittliche Schranke sich entgegenstellte, so kam es dahin, daß, namentlich im römischen Reiche, der allgemeine wirthschaftliche Wohlstand im Laufe der Zeit immer mehr jener selbstsüchtigen Ausbeutung von Seite Einzelner zum Opfer fiel, und das Nationalvermögen in den Händen Einzelner sich in großen Massen ansammelte, während die Masse des Volkes verarmte,

gerade so, wie solches überall bei den barbarischen, wilden Völkern mehr oder minder stattfindet. Wir erinnern nur an die römischen Latifundien. Dadurch kam das wirthschaftliche Leben zum Stillstande; Ackerbau und Gewerbe verfielen, und der Pauperismus mit allen seinen Schrecken hielt seinen Einzug.

V.

1. Ein Punkt ist es insbesonders, den wir noch hervorheben müssen, um den Beweis dafür zu vervollständigen, daß die heidnische Cultur nach allen Richtungen hin vom Barbarismus durchwebt war. Es ist das die Stellung, welche in der heidnischen Cultur die Frau einnahm. Zwei Dinge sind es in dieser Beziehung, welche auf eine sittliche Verwilderung, und daher auf Unkultur in einem Volke schließen lassen. Es sind dieses einerseits die Verachtung, die Zurücksetzung, die Unterdrückung des Weibes, wornach die Frau nur mehr wie eine rechtlose Sklavin des Mannes erscheint, und andererseits die übertriebene, bis in's Unvernünftige gesteigerte äußere Galanterie gegen das weibliche Geschlecht, wornach die Frau im äußeren Umgange gleichsam wie ein höheres Wesen erscheint, dem alle mögliche Huldigung gespendet wird. Das eine wie das andere Verhalten weist darauf hin, daß man die Frau nur betrachtet als einen Spielball, als ein Mittel zur Befriedigung der fleischlichen Gier, und daß somit diese die Herrschaft führt in jenen, die in solcher Weise der Frau gegenüber treten. Das eine wie das andere Verhalten ist somit ein sicheres Zeichen sittlicher Verwilderung und somit der sittlichen Uncultur eines Volkes.

2. Nun hat das Heidenthum überall das erstgenannte Verhalten gegen die Frau sich zur Regel gemacht. Wie bei den wilden, barbarischen Völkern das Weib überall als ein dem Manne gegenüber völlig untergeordnetes Wesen betrachtet wird, das ohne diesen gar keinen persönlichen Werth und gar keine persönliche Bedeutung hat, auf welches daher auch der Mann alle Lasten und Arbeiten des Lebens abladet: so war in ähnlicher Weise auch bei den heidnischen Culturvölkern das Weib verachtet und dem Manne gegenüber in eine tief untergeordnete Stellung herabgedrückt. Selbst bei den feingebildeten Athenern galt das

Weib wenig oder nichts; auf dessen Erziehung wurde wenig Werth gelegt, und in der Familie spielte die Frau eine sehr magere und bescheidene Rolle. Und wo man, wie in Sparta, dem Weibe eine gewisse Gleichberechtigung mit dem Manne einzuräumen suchte, da konnte man die rechte Grenzlinie nicht finden; man machte zu dem gedachten Zwecke die Weiber zu Männern, und in dieser Vermännlichung wurden sie dann zu schamlosen Metzen. Man denke nur an die völlig unweibliche Erziehung der spartanischen Mädchen und die daraus erfolgende Entwürdigung des weiblichen Geschlechtes. Und das hielt man so wenig für etwas Anormales, daß selbst Plato einer solchen Mädchenerziehung in seinem „Idealstaate" das Wort spricht. Bei den Römern nahm allerdings die Frau in der ursprünglichen Zeit eine höhere Stellung ein, genoß größere Achtung; aber im Laufe der Zeit verlor sich auch hier dieser edlere Nimbus, der um die Frau sich ausbreitete; mit der fortschreitenden Entsittlichung des Volkslebens hielt gleichen Schritt die Entsittlichung, und mit der Entsittlichung die Entwürdigung der Frau. Und was der Islam aus der Frau gemacht hat, ist ja allbekannt — einen Spielball männlichen Gelüstes und männlicher Ausschweifung in den Gefängnißmauern des Harems. So macht sich in dieser Entwürdigung der Frau in der gesammten heidnischen Culturwelt ein Element des Barbarismus geltend, das in der schärfsten Weise absticht gegen den feinen Schliff, mit dem die heidnische Cultur anderweitig debütirte. Unsere moderne Cultur, soweit sie vom Christenthum sich emancipirt hat, kehrt in dieser Beziehung die andere Seite des Barbarismus hervor, indem sie in lächerlicher Galanterie die Frau nahezu vergöttert, und damit der im Herzen waltenden Lascivität einen raffinirten Ausdruck gibt. Sie erreicht freilich damit auf einem Umwege dasselbe Ziel, welches die heidnische Cultur auf directem Wege erreicht hat, nämlich die Entsittlichung und Entwürdigung der Frau. Denn die moderne Weltdame hat kaum ein gediegeneres sittliches Bewußtsein, als das heidnische Weib; die Blöße der inneren Schamlosigkeit sucht sie durch äußere Entblößung zur Offenbarung zu bringen, und bekundet dadurch selbst ihre tiefe sittliche Uncultur und Versunkenheit. Doch aber wirkt hier die christliche Atmosphäre,

in welcher auch die emancipirte Weltdame trotz alledem steht, noch sänftigend und mildernd auf diesen modernen weiblichen Barbarismus ein; in der heidnischen Cultur dagegen mußte, weil dieses mildernde und sänftigende Element fehlte, der Barbarismus in der Entwürdigung des Weibes unverhüllt an den Tag treten.

3. Und wie der Barbarismus in der Herabwürdigung des heidnischen Weibes in greller Weise zu Tage trat: so auch in der Behandlung der Kinder, welche das heidnische Weib gebar. Wir denken hier zunächst an die heidnische Sitte, Kinder, die man nicht erziehen wollte, ohne weiteres auszusetzen, und so, kaum geboren, dem Tode zu überantworten. In Sparta wurden die Kinder, die man einer kriegerischen Erziehung nicht fähig erachtete, in die Schlucht des Taygetus geworfen, und so wenig hielt man das für etwas Grausames und Anormales, daß selbst Plato sich für diese Sitte in seinem „Idealstaate" ausspricht; noch heute ist diese Kinderaussetzung in China üblich, und wird in großem Maßstabe durchgeführt. Das Staatsgesetz hat dagegen Nichts einzuwenden, erklärt vielmehr diesen Volksgebrauch für berechtigt. Wir denken ferner an die absolute Gewalt des Vaters über Leben und Tod der Kinder, wie sie sogar bei den Römern anerkannt war; wir denken endlich an die Vorschrift heidnischer Philosophen, die Leibesfrucht, wenn eine Uebervölkerung drohen sollte, in gewissen Fällen schon im Mutterleibe der Vernichtung zu weihen. Sind das nicht Elemente, welche mitten im Glanze der heidnischen Cultur eine Barbarei hervorblicken lassen, die an's Unglaubliche grenzt?

4. So war denn in der That die heidnische Cultur überall von barbarischen Elementen durchwebt; was bei den wilden Völkern in ungeschminkter Nacktheit und in äußerster Ausartung erscheint, das blickt auch in der heidnischen Cultur, wenn auch hin und wieder in abgeschwächter Form, durch alle Ritzen des Culturfirnisses hervor, und liefert den Beweis, daß die heidnische Cultur, im tiefsten Grunde doch nur eine halbe, eine Scheincultur war. Deshalb konnte dieselbe auch keinen längeren Bestand haben. Bei allen heidnischen Culturvölkern finden wir die Erscheinung, daß ihre Cultur, wenn sie auf ihren Höhepunkt gekommen war, sich

nur kurze Zeit auf demselben erhielt, dann aber in rapider Schnelligkeit von dieser Höhe herabsank und in eine verrottete Cultur ausartete, die nichts anderes, als eine raffinirte Barbarei war. Die religiös-sittliche Uncultur zerfraß die heidnische Cultur, wie ein nagender Wurm von innen heraus, und so mußte sie rasch in Trümmer gehen. Die Elemente des Barbarismus, von denen sie überall durchwebt war, gestalteten sich immer mächtiger, und verdrängten und verdunkelten die glänzenden Culturelemente, die vorher an ihrer Seite gestanden hatten. Alles löste sich auf, der philosophische Geist versank in den Sumpf des Skepticismus und Materialismus, die Kunst wurde zur Metze des Fleisches, die Freiheit, die innerhalb des Staatsabsolutismus sich doch noch einiges Gebiet zu erobern und zu erhalten gewußt hatte, wurde völlig erstickt im Militärdespotismus des römischen Cäsarismus; Sklaventhum und Pauperismus überflutheten Alles. Das sociale und wirthschaftliche Leben gerieth in gänzlichen Verfall.

5. Und so endete denn die antik heidnische Cultur mit einer Barbarei, die um so häßlicher und widerlicher war, als sie mit den bunten Lappen einer früheren Cultur einherstolzirte, und mit dem gleißenden Schimmer eines trügerischen Culturlebens ihre Blößen zu decken suchte. Das weltbeherrschende römische Reich rühmte sich, das Culturreich im eminenten Sinne zu sein, und betrachtete und behandelte alle übrigen Völker als Barbaren; aber es war selbst innerlich durchseucht und durchfressen von einer Barbarei, wie sie kaum größer und häßlicher sein konnte. Wir lasen kürzlich eine kurze Schilderung der barbarischen Zustände Roms; sie ist nur zu wahr. „Was bedeutet denn das „Capitol" nach dem Zeugnisse der Geschichte? Antwort: Tyrannische Herrschaft des Adels, der Reichen über das Volk; Eroberungssucht; fortwährende Kriege; Unterjochung, Bedrückung, Aussaugung aller Länder und Völker; Erfindung der Kriegssteuer; Zerstörung von Korinth und Carthago; Bürgerkriege; Bürgermord; unerhörte Grausamkeiten; Proscriptionslisten; Bestechlichkeit; Gladiatoren; „Kartendamen"; verwilderte Sklaven; blindestes Heidenthum; greulichste Sittenverderbniß; Schandthaten aller Art; Untergang aller Freiheit; um Gold Alles feil; Verhundung; ekelhafte Speichelleckerei; blühendstes Denunciantenthum; Tiberius, Caligula, Nero,

Diocletian; Hinschlachtung von Millionen, die da sagten, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen; Militärdespotismus, und endlich — Untergang des Reiches." — In der That, um nur Einiges speciell hervorzuheben: Kann es eine größere Barbarei geben, als Tausende von Männern einer Gegenpartei auf die Proscriptionsliste zu setzen, und sie hinzumorden, wie es unter dem zweiten Triumvirate in Rom geschah? Kann es eine größere Barbarei geben, als wenn ein ganzes Volk sich weidet an dem Schauspiele, wie Menschen zum Vergnügen Anderer sich gegenseitig hinmorden, wie solches in den „Gladitorenspielen" stattfand? Kann es eine größere Barbarei geben, als Menschen, die sich keines Verbrechens schuldig gemacht, die nur den unsinnigen und unsittlichen heidnischen Göttercultus nicht mitmachen wollten, den wilden Thieren vorzuwerfen zur Erlustigung der Zuschauer, sie unter den gräßlichsten und raffinirtesten Qualen zu tödten, und das nicht nach Hunderten und Tausenden, sondern nach Hunderttausenden und Millionen? Kann es eine größere Barbarei geben, als wenn ganze Völker kriechend sich der Willkür eines herzlosen Tyrannen unterwerfen, und in hündischem Sinne alle Grausamkeiten sich von ihm gefallen lassen, bis eine Cohorte von rohen Prätorianern ihm selbst den Dolch in's Herz stößt? Was Wunder, wenn solche Völker, durch die Barbarei einer völlig verrotteten Cultur entkräftet und entnervt, zuletzt von stärkeren Barbaren niedergeschlagen wurden und ruhmlos vom Schauplatze der Geschichte verschwanden!

VI.

1. Aber, „wo das Verderben überschwenglich war, da ist die Gnade noch überschwenglicher geworden." Mitten unter den barbarischen Greueln einer entarteten Cultur wurde in einem fernen Winkel der Erde ein Kreuz aufgerichtet, und aus dem Stamme dieses Kreuzes wuchs eine neue Cultur hervor, so vollkommen und großartig, wie sie die Welt noch nicht gesehen, seit der Mensch die Schwelle des Paradieses überschritten hatte. An jenes Kreuz hatten sie den „Friedensfürsten", den „Ersehnten der Völker" geschlagen, ohne daß sie eine Schuld an ihm gefunden hätten.

Es war das ein Act äußerster Barbarei; aber damit hatte sich auch die heidnische Barbarei selbst den Todesstoß gegeben; jeder Schlag des Hammers der Kreuzigung war für sie selbst ein tödtender Schlag, und als sie das Kreuz aufrichteten, und derjenige, den sie an dasselbe geschlagen, seinen göttlichen Blick über die Welt hinrichtete, wurde unter diesem Blicke „das Angesicht der Erde erneuert". Das Blut, das aus seinen Wunden herabrann vom Kreuze, ward für die ganze Welt der Lebensquell einer neuen Cultur, die gleich einem Sauerteige das ganze Menschengeschlecht durchdringen sollte, um neues Leben über Ruinen zu schaffen. Wir stehen bei der christlichen Cultur.

2. Das Christenthum hat das geleistet, was keine Macht der Welt je zu leisten vermocht hat: es hat die religiös-sittliche Cultur im Schoße des Menschengeschlechtes angepflanzt, und damit den Lebensgrund und die Substanz aller wahren Culturentwickelung in die Menschheit eingesenkt. Das ist der Punkt, um welchen Alles sich dreht, darin concentrirt sich die alle Schätzung übersteigende Bedeutung des Christenthums für die Culturentwickelung der Menschheit. Dieser Mittelpunkt aller wahren Cultur, dieser unaussprechlich werthvolle Culturschatz hatte dem Heidenthume gefehlt, und das war der Grund, warum es bei aller Culturentwickelung in den verschiedenen Verzweigungen menschheitlichen Lebens über den Barbarismus sich nicht erheben konnte. Jetzt hatte das Christenthum diesen Culturschatz gebracht. Die himmlische Macht der am Kreuze erschlossenen Erlösungsgnade drang in die Herzen der Menschen ein, entsündigte sie, und führte sie empor zur sittlichen Vollkommenheit, zu einem Leben aus Gott und in Gott. Der menschliche Geist hörte auf, in seinem sittlichen Leben unter dem Banne der Sinnlichkeit, der thierischen Mächte in seinem Innern zu liegen. Der menschliche Geist wurde von dieser Knechtschaft entfesselt, und schwang sich nun im Lichte und in der Kraft göttlicher Gnade zur Herrschaft über die Materie empor. So wurde der Mensch in seinem tiefsten Lebensgrunde erneuert und errang jenen religiös-sittlichen Adel der Seele, auf dem alle weitere Vervollkommnung und Veredlung seines inneren und äußeren Lebens beruht.

3. Die religiös-sittliche Cultur, welche das Christenthum

angepflanzt hatte, zögerte nicht, in Mitte der von Grund aus entarteten heidnischen Gesellschaft in den christlichen Gemeinden ihre Blüthen hervorzutreiben. Die Christen verschmähten die Freuden der heidnischen Ueppigkeit, des epicuräischen Wohllebens, worin die entarteten Heiden das höchste Glück des Lebens fanden; sie verzichteten auf weltliche Ehre, Ruhm und Herschaft, sie entäußerten sich der Eigensucht und des stolzen Eigenwillens, den der damalige Stoicismus als das Höchste proclamirte: ihnen galt für ihr sittliches Leben nur das Wort des Heilandes: „Wer mit mir gehen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach[1])!“ Unwiderstehlich machte sich diese edle religiös-sittliche Cultur geltend, immer weitere Kreise schlug sie, eine immer größere Zahl von Heiden wurde in den Lichtkreis derselben hineingezogen, und wenn auch die heidnische Barbarei mit Feuer und Schwert dagegen wüthete, so konnte sie diese magische Anziehungskraft der religiös-sittlichen Cultur des Christenthums nicht überwinden, ihr keinen Stillstand gebieten. Freilich waren schon in der ersten Zeit nicht alle Christen Heilige, an das reine und ächte Korn setzte sich auch manche Spreu an; die freie Willensbestimmung der Menschen konnte ja auch durch christliche Cultur nicht aufgehoben werden: aber die Unsitte konnte sich doch nicht mehr, wie im Heidenthume, als berechtigt hinstellen: gegenüber den Forderungen des Christenthums und der christlichen Cultur trug sie unter jeder Bedingung und unter allen Umständen das Brandmal ihrer Verwerflichkeit und Verdammlichkeit an der Stirne. Und gerade das war der große Umschwung, den das Christenthum mit der Proclamirung der unbedingten Herrschaft seines sittlichen Gesetzes in die Welt gebracht hat.

4. Das religiös-sittliche Culturprincip des Christenthums wirkte aber nicht blos in den ersten Zeiten des Christenthums; es wirkte in gleicher, ungeschwächter Kraft fort durch alle folgenden Zeiten, und zog alle, die sich seinem Einflusse nicht freiwillig entziehen wollten, in den reinen Aether seiner Gesittung hinein. Die verrottete heidnische Cultur sank in Trümmer unter dem ehernen

1) Matth. 16, 24.

Fußtritte der nordischen Barbaren; aber die Culturmacht des Christenthums wurde von dem Ungestüm dieser Völker nicht zertreten; vielmehr drang sie mit ungeschwächter Kraft in die Herzen dieser Völker selbst ein, und pflanzte in denselben die religiös-sittliche Cultur an, die auf dem Boden des gestürzten Römerreiches keine Stätte mehr fand. Hartnäckig war der Widerstand, den der altererbte Barbarismus im Leben jener Völker dem sittigenden Einfluß des Christenthums entgegensetzte, gar oft erhob er wieder mit Ungestüm sein gewaltiges Medusenhaupt, und indem er in grauenhaften barbarischen Eruptionen sich kund gab, suchte er die verlorene Herrschaft wieder zu gewinnen. Es half Nichts. Unwiderstehlich drang die christliche Cultur vor und eroberte Position um Position. Von Jahrhundert zu Jahrhundert mußte ein Ueberbleibsel der alten Barbarei um das andere das Feld räumen; das reine Feuer der christlichen Cultur verzehrte sie, und erwärmte, läuterte und veredelte dadurch das Leben der Menschen und Völker von Stufe zu Stufe. Das Christenthum, und das Christenthum allein erzog überall, wo es die Strahlen seines Lichtes hinsendete, die Völker zu religiöser Gesittung; ohne das Christenthum lägen wir noch alle in den Todesschatten der alten Barbarei.

5. Der moderne antichristliche Weltgeist sieht mit Ingrimm auf diese geschichtliche Thatsache hin, die sich nun einmal nicht wegleugnen läßt. Er gibt sich alle Mühe, um andere Quellen oder Ursachen aufzufinden, aus welchen der Ursprung und Fortgang der Cultur und Gesittung bei den europäischen Völkern seit Untergang der altheidnischen Cultur sich herleiten ließe. Es will ihm nicht gelingen. Immer stößt er doch wieder auf das Christenthum als den Hauptfaktor und die centrale Quelle der europäischen Cultur. In seiner Verzweiflung hat er sich denn endlich selbst überstürzt, und um doch einen Sturmbock gegen das Christenthum auf diesem Felde aufrichten zu können, hat er sich zu dem verzweifelten Schritte entschlossen, jene gräßlichen Eruptionen des alten Barbarismus, wie sie in der ältesten Geschichte jener barbarischen Völker, die auf dem Boden des untergegangenen römischen Reiches sich niedergelassen, namentlich der Franken, sich abgewickelt haben, dem Christenthume selbst und seinem Einflusse auf diese Völker in die Schuhe zu

schieben [1]). Wer sollte es glauben, daß der Geist des Unglaubens sogar die Fahne der Lächerlichkeit aufpflanzt, wenn es sich darum handelt, zu seinem Ziele, der Ausrottung des Christenthums zu gelangen! Er muß sich ja doch, wenn er anders gegen sich selbst aufrichtig sein will, gestehen, daß dem Christenthum, welches jene barbarischen Ausschreitungen stets auf das Aeußerste verdammt, und ihnen mit Aufwand all seiner Kraftmittel überall entgegengewirkt hat, nicht selbst die Schuld an jenen Ausschreitungen zugeschrieben werden könne, wenn man nicht die einfachsten Gesetze der Vernunft und der Billigkeit verleugnen und das Denken geradezu auf den Kopf stellen will! Es lohnt sich wahrlich nicht der Mühe, mit dieser baroken Ansicht sich des weitern zu beschäftigen. Erweist ja das Christenthum auch heute noch, wie ehedem, seine sittigende Macht über barbarische Völker. Wo immer hin die christlichen Missionäre vordringen, um das Evangelium den Völkern zu predigen, die noch in den Tiefen der Wildheit und Barbarei versunken sind, da bewähren sie sich überall als die Pioniere der religiös-sittlichen Cultur. Es kann ja nicht anders sein. Sie können diese Menschen nicht zu Christen machen, ohne sie sittlich zu veredeln, weil die Gesittung eine wesentliche Forderung des Christenthums ist, und der christliche Geist ohne selbe gar nicht lebendig werden **kann**. Die Barbarei des Unglaubens kann mit den wilden, uncivilisirten Völkern nicht anders fertig werden, als dadurch, daß sie selbe ausrottet; das Christenthum dagegen führt sie zur Gesittung, und indem es sie in den Lebenskreis der religiös-sittlichen Cultur hineinstellt, sichert es zugleich deren Erhaltung und die weitere Entwickelung ihres Volkslebens auf der Bahn, die es ihm eröffnet und vorzeichnet.

6. Es ist also unbestreitbar: das Christenthum hat die wahre religiös-sittliche Cultur im Schoße der Menschheit angepflanzt, und in dieser hat es den Untergrund und die Substanz aller weiteren Culturentwickelung auf den übrigen Gebieten menschheitlichen Lebens eingesenkt. Und nun sproßte auf diesem reinen und himmlischen Lebensgrunde bald eine neue Cultur auf allen jenen Gebieten menschlichen Lebens, die der Cultur zugänglich

1) **Scherr**, deutsche Cultur- und Sittengeschichte (6) 1876, 60 f. Vgl. Weiß, Apologie des Christenthums, Bd. 1, S. 78.

sind, hervor. Der Same, den das Christenthum in die Erde gelegt, ging auf, trieb seine Zweige und Blüthen hervor, und verbreitete deren Wohlgeruch über alle Gebiete menschheitlichen Lebens. Eine neue Cultur erwuchs auf dem Gebiete des geistigen, des socialen und wirthschaftlichen Lebens, — eine neue Cultur, nicht mehr durchwebt von Elementen des Barbarismus, sondern geläutert im Lichte und die Kraft der reinen religiös-sittlichen Macht.

VII.

1. Eine neue, geläuterte Cultur entwickelte sich auf dem geistigen Gebiete. — Der heil. Augustin weist überall darauf hin, daß die Bedingung der klaren, reinen und vollen Erkenntniß der Wahrheit in der Wissenschaft ein von Leidenschaften gereinigtes Herz, ein sittlich gediegener Wille sei. Nichts ist wahrer, als dieses. In ein dem Bösen, dem Laster oder dem Hochmuthe verfallenes Herz mag die Wahrheit nicht eingehen. Dagegen ist ein im Guten gefestigtes, in Tugend und Frömmigkeit lebendes Gemüth der rechte und reine Spiegel, in welchem die Wahrheit sich abspiegeln mag. Diese Bedingung hatte das Christenthum gesetzt, und darum erwuchs jetzt unter dem sittigenden Hauche des Christenthums eine neue Wissenschaft. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir bereits in einer früheren Studie über den wunderbaren Aufschwung gesagt haben, der sich unter dem Einflusse des Christenthums auf dem Gebiete der Wissenschaft vollzogen hat[1]). Worauf wir hier hinweisen wollen, ist der wesentlich ideale und sittliche Charakter dieser neuen christlichen Wissenschaft, wodurch sich dieselbe von der antik heidnischen Wissenschaft so wesentlich unterscheidet. Die antike Wissenschaft verfolgte im Großen und Ganzen kein sittliches Interesse; sie verdankte nur dem natürlichen Wissensdrange des menschlichen Geistes ihren Ursprung, und verfolgte ausschließlich den Zweck. diesem natürlichen Wissensdrange so weit möglich zu genügen. Darum schloß sie sich denn auch spröde in sich ab, suchte nicht in das Volk einzudringen, theilte sich nur denjenigen mit, die

1) Vgl. Studie 2, S. 92 ff.

von gleichem Wissensdrange beseelt waren, wurde Sectenweisheit. Darum fühlte sie auch in sich keinen Impuls, höher, als es ihr Wissensdrang forderte, in das Gebiet des Idealen vorzudringen; nur Plato hat dasselbe in einem höheren Maße gestreift. Die neue Wissenschaft dagegen, die auf dem Boden der christlichen Cultur aufsproßte, hatte eine wesentlich sittliche Tendenz; ihr galt es nicht etwa blos, die Neugierde des Geistes zu befriedigen: sie wollte eindringen in die Tiefen der Wahrheit, um Gottes Herrlichkeit durch ihre Errungenschaften vor den Augen der Welt kund zu machen; sie wollte Gottes Werke und Thaten nach ihrem vollen und erhabenen Inhalte erkennen und den Menschen sichtbar machen, um alle Welt anzuregen und aufzufordern zum Lob und Preis desjenigen, der so Großes und Herrliches gewirkt. Die Wissenschaft wurde zu einem Werke der Gottesverehrung, die Wissenschaft wurde zum Cultus. Darum konnte jetzt von einer spröden Abgeschlossenheit derselben nicht mehr die Rede sein; sie wurde zum Gemeingute aller Menschen; alle Menschen sollten durch die Schätze der Wahrheit, welche die Wissenschaft hob, bereichert, geadelt, beseligt, und zu Gott emporgehoben werden. Jetzt war es namentlich das Gebiet des Idealen, in welchem die Wissenschaft sich am liebsten sonnte, und wenn sie auch herabstieg in die Niederungen des Geschöpflichen, so suchte sie doch auch dieses Gebiet mit der Fackel der Idee zu beleuchten. Dieser wesentlich sittliche und ideale Charakter der neuen christlich-wissenschaftlichen Cultur ist nicht hoch genug anzuschlagen; erst dadurch ist die Wissenschaft recht eigentlich in den Lebenskreis eingetreten, der ihr homogen ist, und hat für das gesammte Menschengeschlecht einen Werth und eine Bedeutung gewonnen.

2. Und mit der Wissenschaft betrat die Kunst die gleichen Wege. Auch sie nahm einen hochidealen und tiefsittlichen Charakter an. Die antiken Kunstdenkmäler stehen in der Formvollendung hoch, sehr hoch; aber der Geist, der in denselben waltet, hat vorwiegend ein naturalistisches Gepräge; religiös-sittliche Ideen spielen nur in den ältesten Kunstdenkmälern, und auch da ist das rein Sittliche bereits mit naturalistischen Elementen versetzt, die später dann völlig in den Vordergrund traten. Die christliche Kunst dagegen löst sich von den drückenden Fesseln dieses Natura-

lismus und steigt in den reinen Aether des Idealen und Sittlichen empor. Die Kunstwerke des Mittelalters überragen an Hoheit der Auffassung, an Idealität der Conception Alles, was je in der Kunst geleistet worden ist, und sind zugleich durchweht von einem sittlichen Ernste und von einer sittlichen Reinheit, die wohlthuend und erquickend für jedes sittlich geläuterte Gemüth ist. Die lasciven heidnischen Nuditäten sind wie mit einem Zauberschlage verschwunden. In den Werken der christlichen Malerei tritt das tief innere, mystische Leben der Seele in Gott in den Vordergrund der Darstellung, und die alten christlichen Meister haben in der Darstellung der heiligen Gestalten des Erlösers, seiner lieben Mutter und der Heiligen Werke geliefert, die zu betrachten und zu bewundern man gar nicht müde wird. Ein einziger altdeutscher Dom verdunkelt mit seiner ergreifenden, durchgehends von sittlichen Gedanken getragenen Symbolik Alles, was die griechische Baukunst je geschaffen hat.

Ueberall also hat das Christenthum, indem es die religiös-sittliche Cultur brachte, auch den Werken der geistigen Cultur den religiös-sittlichen Charakter aufgeprägt, und gerade dadurch hat es dieselben vom Naturalismus, in welchem der Barbarismus in die antik heidnische geistige Cultur hineinspielt, entfesselt, und in ihr wahres und eigentliches Lebensgebiet emporgehoben:

3. Aber auch auf dem Gebiete des socialen und wirthschaftlichen Lebens erwuchs aus dem religiös-sittlichen Untergrunde, den das Christenthum dem Menschengeschlechte eingepflanzt hatte, eine ganz neue Cultur. Wir haben bereits in den beiden vorausgehenden Studien von dem segensreichen Einflusse gesprochen, welchen das Christenthum auf die Neugestaltung des socialen und wirthschaftlichen Lebens der christlichen Völker ausgeübt hat, und welche reiche Segnungen daraus für die Völker erflossen sind. Es verschwanden unter dem belebenden Hauche des Christenthums alle jene Institutionen, welche früher die naturgemäße Entwickelung der socialen Cultur gehemmt hatten: der Despotismus und die Sklaverei. Die Verachtung und Herabwürdigung des Weibes, wie sie das Heidenthum charakterisirt hatte, konnte im Angesichte der großen Lehre des Christenthums von der Erhebung der Jungfrau zur Gottesmutter nicht mehr zusammenbestehen. Die Lehre von

der Würde und Erhabenheit des jungfräulichen Lebens, wie es in schönster Gestalt in der Gottesmutter sich verkörpert hatte, warf einen himmlischen Schimmer in das weibliche Leben hinein, und machte die Frau zu einer edlen, würdevollen Gestalt, an welche der Schmutz der Lascivität sich nicht mehr heranwagen durfte, die vielmehr Achtung und Ehrerbietung forderte. So stieg die Frau aus ihrer ehevorigen tiefen und würdelosen Stellung empor, und transformirte sich aus einem willenlosen Werkzeuge der Gelüste des Mannes zu einem gleichberechtigten Gliede der menschlichen Gesellschaft, das in dieser die Liebe, die Milde und die Versöhnung repräsentirt. Die Folge davon war, daß auch die tiefe Entartung, in welche das heidnische Familienleben versunken gewesen, vor dem Geiste des Christenthums weichen mußte. Die christliche Familie gestaltete sich nach dem Vorbilde der heiligen Familie, die in Nazareth in der Verborgenheit gelebt hatte; das christliche Sacrament der Ehe knüpfte ein heiliges Band zwischen den Gliedern der Familie, und schuf jenes traute Familienleben, das die christliche Familie in einer so freundlichen Gestalt erscheinen läßt. Der rohe, barbarische Gebrauch der Kindertödtung und Kinderaussetzung konnte hier keine Stelle mehr finden; sind ja die Kinder nach christlicher Auffassung den Eltern von Gott geschenkt mit dem Auftrage, selbe für das Reich Gottes, für die ewige Seligkeit in Gott zu erziehen: wie könnten sie denn da noch berechtigt sein, sie als eine werthlose Sache zu betrachten, und sie wegzuwerfen, nachdem sie selbe erzeugt! So gewann durch die christliche Cultur und in derselben das Familienleben einen durchaus sittlichen Charakter, und da die Familie die Wurzel der Gesellschaft ist, so verbreitete sich diese sittliche Tinktur aus der Familie heraus über die ganze Gesellschaft.

4. Die Entfesselung der socialen Kräfte in Folge des Sturzes des Despotismus und der Sklaverei gab wie der socialen, so auch der materiellen Cultur einen mächtigen Aufschwung. Der Ackerbau begann aufzublühen. Es waren die Klöster, welche an der Spitze der landwirthschaftlichen Cultur standen. „Die Benediktiner," sagt Guizot, „haben Europa urbar gemacht. Die Ländereien der Klöster waren Musterwirthschaften. Mönche lichteten die Urwälder, regulirten die Flüsse, trockneten die Sümpfe

aus, gewannen durch Anlegung von Dämmen fruchtbares Land; sie suchten die Wälder zu erhalten und neue aufzuforsten." „Aller gebildete Ackerbau," sagt Roscher, „ist von den Klöstern ausgegangen; wie sie Pflanzschulen geistlicher Bekehrung waren, so waren die Klöster, resp. die Mönche, die sie bewohnten, auch die landwirthschaftlichen Lehrer des Volkes." Das ist allbekannt. Was aber für uns hier die Hauptsache ist, das ist der Umstand, daß auch die landwirthschaftliche Cultur mit in den Kreis der religiös-sittlichen Cultur hineingezogen wurde. Aus Liebe zu Gott und in religiöser Gesinnung unterzogen sich die Mönche der landwirthschaftlichen Arbeit; sie betrachteten die landwirthschaftliche Arbeit als eine sittliche Aufgabe; es war das religiös-sittliche Interesse, das ihnen den Spaten in die Hand drückte. Und wie sie selbst die Arbeit als eine sittliche Aufgabe betrachteten, so leiteten sie auch das Volk dazu an, in der Arbeit das sittliche Interesse an die erste Stelle zu setzen. Zudem stand die gesammte Landwirthschaft unter dem Segen der Kirche; das Volk betete um das Gedeihen der Feldfrüchte zu Gott, und die Kirche segnete die Fluren ein. So trug auch hier in diesem rein materiellen Gebiete die neue Cultur einen wesentlich sittlichen Charakter; auch hier war das Materielle gleichsam verklärt in dem Lichte des sittlichen Lebens, in welches es als ein integrirendes Moment eintrat.

5. Dasselbe galt von der gewerblichen Cultur. Wie mächtig der Aufschwung des Gewerbes im Mittelalter sich gestaltete, ist bekannt. Das Handwerk blieb nicht blos dabei stehen, sein Produkt solid und zweckmäßig herzustellen; es verfolgte bald auch ein ästhetisches Interesse; es wurde zum Kunstgewerbe. Darum zeichnen sich denn auch die gewerblichen Produkte des christlichen Mittelalters nicht blos aus durch seltene Vollendung, Gediegenheit und Dauerhaftigkeit, sondern auch durch wahrhaft schöne und geschmackvolle Formbildung. Auch hier ging die Cultur des Handwerkes zunächst von den Klöstern aus. Sie stellten als die ersten in gewerblicher Beziehung das Princip der Arbeitstheilung im Großen auf, indem die verschiedenen Verzweigungen des Gewerbes unter die Mönche entsprechend vertheilt wurden, und gerade dadurch waren sie in den Stand gesetzt, vortreffliche gewerbliche Produkte zu liefern. Von den Klöstern verbreitete sich das Hand-

werk in das Volk; es bildete sich ein eigener Gewerbestand aus, und dieser gab sich im Laufe der Zeit jene zünftige Organisation, die im Mittelalter so viel zum Aufschwung der gewerblichen Cultur geleistet hat. Aber auch diese gewerbliche Cultur stand ganz und gar in der religiös-sittlichen Atmosphäre. Wie die Klöster das Handwerk nicht blos im materiellen, sondern in erster Linie im sittlichen Interesse cultivirten, so waren auch die Zünfte ihrem eigentlichen Wesen nach religiöse Bruderschaften, die zum Zwecke hatten, die Handwerker auf religiös-sittlichem Boden zu einigen und sie dahin zu führen, daß sie auch ihre gewerbliche Thätigkeit unter dem religiös-sittlichen Standpunkte auffaßten, und nicht blos den Maßstab des materiellen Gewinns, sondern auch den Maßstab der sittlichen Forderungen an dieselbe anlegten.

6. Das war also die neue Cultur, welche das Christenthum angepflanzt und auf allen Gebieten des Lebens zur Entwickelung gebracht hat. Der religiös-sittliche Geist war die Wurzel, aus welcher sie erwuchs, und von diesem religiös-sittlichen Geiste war sie darum nach allen Richtungen hin durchdrungen. Und gerade das ist die charakteristische Signatur derselben, die sie so hoch über die heidnische Cultur stellt. In eine solche durchgehends vom religiös-sittlichen Geiste getragene und durchdrungene Cultur konnte sich unmöglich jener Barbarismus hineinverweben, wie wir ihn in der heidnischen Cultur bei jedem Schritte haben hervorblicken sehen. Die christliche Cultur ging wesentlich darauf aus, die Elemente des Barbarismus, die sich aus dem ursprünglichen barbarischen Zustande der neuen Völker auch in das neue christliche Culturleben einzuschleichen und in demselben sich fortzuschleppen suchten, abzustreifen und auszumerzen, und in dieser Richtung hat sie keine Anstrengung und keine Mühe gescheut. Wenn daher in der heidnischen Cultur, je weiter sie in der Zeit fortschritt, die Elemente des Barbarismus immer mehr sich vordrängten, und zu immer größerer Herrschaft gelangten, so weist dagegen der Fortgang der christlichen Cultur gerade die entgegengesetzte Erscheinung auf. Hier werden mit dem Fortgang der christlichen Cultur die Elemente des Barbarismus, die am Anfange sich noch geltend zu machen suchten, immer weniger, eines

um das andere wird ausgestoßen, und wenn sie sich wieder vordrängen wollen, so werden sie auf's Entschiedenste bekämpft, und ihnen jede Berechtigung verweigert. Der Geist der christlichen Cultur duldet sie nicht, und die sittliche Macht, die ihm innewohnt, ist stark und kräftig genug, um ihren Ungestüm zu brechen. Wenn daher die heidnische Cultur nach kurzer Blüthe abstarb und absterben mußte: so ist dagegen die christliche Cultur dazu angethan stets zu wachsen und sich weiter zu entfalten: die christliche Cultur stirbt nicht mehr.

VIII.

1. Freilich können die einzelnen Völker nur in so weit und in so lange die Segnungen der christlichen Cultur genießen, und auf der Höhe derselben sich halten, als sie sich dem Geiste des Christenthums erschließen, im Lichtkreise desselben wandeln und seinen Vorschriften sich fügen. Fallen sie vom Christenthum ab, stellen sie sich wohl gar feindlich demselben gegenüber, dann muß ihre Cultur unausbleiblich wieder in den Proceß der heidnischen Cultur eintreten. Es drängen sich dann die gleichen Elemente des Barbarismus, wie sie in der heidnischen Cultur gespielt haben, wieder vor, suchen sich zur Herrschaft zu bringen, und dadurch wird im Laufe der Zeit die ganze christliche Cultur entwurzelt; das Ende ist eine verrottete Cultur, ein raffinirter Barbarismus, vielleicht noch schlechter, als die abgestorbene Cultur am Ende der heidnischen Zeit.

2. Leider liefert die neuere Zeit zu dieser Wahrheit einen traurigen Commentar. Seit jener Zeit, wo die Revolution gegen die Kirche ihr Haupt erhoben, hat sich ein Geist der Abneigung und des Hasses gegen das Christenthum ausgebildet, der im Laufe der Zeit immer größer geworden ist, und immer weitere Kreise schlägt. Und was war die Folge davon? Die religiös-sittliche Cultur ist in jenen Kreisen, wo dieser antichristliche Geist eingedrungen ist, immer tiefer gesunken, und findet sich heut zu Tage in völliger Auflösung. Man hat geglaubt, die christlich-religiöse Sitte durch eine sog. natürliche Moral ersetzen zu können; aber der sittliche Barbarismus, der im natürlichen, thierischen Menschen wurzelt, ließ sich durch solche kraftlose, schwächliche

Moral, an welche deren Vertreter im Grunde selbst nicht glauben, keineswegs besiegen. Die Orgien der Unsittlichkeit wurden und werden, durch den gleißenden Schein conventionellen Schliffes gedeckt, immer schamloser und zugleich anmaßender. Sünde und Laster hat es immer gegeben; aber so lange christliche Cultur noch herrschte, wurden Laster und Sünde als solche anerkannt und demgemäß sittlich verurtheilt; heute aber werden Sünde und Laster beschönigt und als berechtigt hingestellt. Das ist der große Unterschied. Mit einer solchen sittlichen Anschauung kann überhaupt eine sittliche Cultur nicht mehr zusammenbestehen. So hat der Abfall vom Christenthum in jenen Kreisen, die in diesen Abfall eingetreten sind, in Wahrheit die religiös-sittliche Cultur zerstört, und wenn der Barbarismus der Unsitte bereits dahin gekommen ist, daß er hin und wieder den äußeren Schein abwirft, und in den scheußlichsten Eruptionen sich zur Erscheinung bringt, wie solches beispielsweise in der französischen Revolution stattfand, so dürfen wir uns darüber nicht wundern. Dämonische Mächte lassen sich eben nicht für immer den Schleier der Verborgenheit gefallen, sie wollen an's Tageslicht hervortreten, um sich frei zu entfalten.

3. Der Untergang der religiös-sittlichen Cultur, die Wiederaufrichtung der Herrschaft des religiös-sittlichen Barbarismus konnte aber nicht ohne Einfluß auf die übrigen Verzweigungen der Cultur bleiben. Ueberall drängen sich daher auf den verschiedenen Gebieten des „modernen“ Culturlebens da, wo man den Abfall vom Christenthum proclamirt hat, die Elemente des Barbarismus hervor. Die „moderne“ Wissenschaft hat den sittlichen und damit auch den idealen Charakter abgestreift, und ist wieder in den Naturalismus herabgesunken, noch tiefer vielleicht, als solches in der altheidnischen Wissenschaft der Fall gewesen. Das treibende Element der „modernen“ Wissenschaft ist nicht mehr das sittliche Interesse, vielfach nicht einmal mehr die natürliche Wißbegierde des Geistes, sondern nur der Hochmuth des Wissens, das eitle Streben, mit neuer Erfindung in der Wissenschaft zu glänzen. Daher hat es die moderne Wissenschaft mit allen möglichen Systemen versucht, bis sie endlich bei der tiefsten Stufe des Naturalismus, beim Materialismus anlangte. Die

Fortschritte, die in der Naturforschung gemacht worden sind, und gemacht werden, betrachtet sie nicht mehr als Belege für die Superiorität des Geistes über die Materie, sondern sie sucht vielmehr in denselben nur Anhaltspunkte zur Materialisirung des Geistes und zur Bestätigung ihres Atheismus.

4. Dieselben Wege, wie die „moderne“ Wissenschaft, geht auch die „moderne“ Kunst. Die hohe Idealität der altchristlichen Kunstwerke, der strenge, und doch so anmuthige sittliche Zug, der durch dieselben hindurchgeht, ist für die „moderne“ Kunst, die auf dem Boden des Unchristenthums steht, etwas ganz Unverständliches geworden. An die Stelle des sittlichen Charakters der Kunstschöpfungen ist vielfach der „Cultus der Sinnlichkeit“ getreten, der in der künstlerischen Verherrlichung des Fleisches seine höchste Aufgabe sieht. Die altheidnischen Nuditäten sind in den Gesichtskreis der „modernen“ Kunst wieder hereingetreten, und wenn im vorigen Jahrhunderte die Kunst in den häßlichen Zopf gesteckt wurde, so ist sie heut zu Tage glücklich beim nackten Naturalismus angelangt.

5. Auch im politischen, socialen und wirthschaftlichen Leben haben sich die Elemente des Barbarismus in ähnlicher Weise, wie im Heidenthum bereits in den Vordergrund gedrängt. Der Despotismus in der Form des Staatsabsolutismus ist bereits wieder zur Herrschaft gelangt, und spannt in mancher Beziehung seine Forderungen sogar noch höher, als der antike Staatsabsolutismus. Er beansprucht die volle und unbedingte Herrschaft nicht blos über das sociale, sondern auch über das geistige Leben der Menschen; Unterricht und Erziehung sollen ausschließlich in seiner Hand liegen, und selbst das religiöse Leben soll nicht mehr frei sein, sondern im Cäsaropapismus aufgesaugt werden. Auch so lange die christliche Cultur die herrschende war, hat sich hin und wieder der Despotismus vorzudrängen gesucht; aber er fand einen entschlossenen und unbesiegbaren Gegner in dem christlichen Geiste, der das Palladium der Freiheit sich nicht aus den Händen ringen ließ. Der „moderne“ Despotismus dagegen findet in den Kreisen, aus welchen der christliche Geist verschwunden ist, keinen Gegner mehr, sie betrachten den Staatsabsolutismus als etwas Selbstverständliches, als das normale Princip des staatlichen Lebens,

sie tragen selbst die Steine herbei, um die Zwingburg desselben aufzubauen und zu krönen. Ganz so, wie auch die barbarischen, wilden Völker den Despotismus als etwas Selbstverständliches betrachten, und willenlos vor den Velleitäten desselben sich beugen. Wenn es unbestreitbar ist, daß der Despotismus wesentlich barbarischer Natur ist, und deshalb bei allen barbarischen Völkern sich vorfindet: dann kann man aus dem Gesagten entnehmen, wie weit die moderne Cultur in dieser Richtung bereits in den Barbarismus herabgesunken ist.

6. Ebenso beginnt auch das Sklaventhum und die herzlose Behandlung der Sklaven, dieser tief barbarische Zug des alten Heidenthums, bereits wieder in die „moderne Cultur" hereinzuspielen. Der Materialismus der Capitalwirthschaft kennt zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer keine sittlichen Beziehungen, und darum auch keine sittlichen Pflichten; der Arbeiter ist nur eine „Arbeitskraft", die ausgenutzt, und dann weggeworfen wird. Und der Arbeiter muß sich diese Behandlung gefallen lassen, weil er durch die für ihn unbrechbare Kette der Noth an den Arbeitgeber gefesselt ist. So ist er ein Sklave in neuer, moderner Form. Zudem ist aus der socialen und wirthschaftlichen Arbeit alles sittliche Element verschwunden; nur von einem materiellen, nicht aber von einem sittlichen Werthe der Arbeit weiß unsere Zeit etwas. Der Naturalismus und Materialismus spielt in diesem Gebiete dieselbe Rolle, wie in der Wissenschaft. Darum ist die Arbeit für die Einen nur eine Last, der sie sich widerwillig unterziehen, nur um leben zu können; für die Anderen dagegen, die nicht arbeiten, ist sie blos ein Mittel zur Häufung des Capitals, zur Befriedigung ihrer Selbstsucht, zur Förderung des Luxus und der Genußsucht, ganz so, wie solches im antiken Heidenthum der Fall gewesen.

7. Wir könnten noch viele andere Elemente des Barbarismus in unserer dem Christenthume entfremdeten „modernen Cultur" aufführen; aber wir wollen diese trübe Betrachtung nicht weiter führen. Könnte unsere moderne Gesellschaft nur einigermassen sich emancipiren von ihren Vorurtheilen, so müßte sie sehen, daß wir im vollen Laufe uns befinden zu einer verrotteten, entarteten Cultur, die nur ein raffinirter Barbarismus ist. Aber

leider ist daran vorläufig nicht zu denken. Der Culturstolz unserer Zeit ist zu groß, als daß er einen freien Blick auf den wahren Thatbestand erlauben könnte. Sie schwelgen in den Genüssen ihrer „modernen Cultur“, und sehen nicht den Abgrund, der sich unter ihren Füßen aufthut. Und wer auf diesen Abgrund hinweist, wer sie von demselben zurückreißen und die Gesellschaft wieder auf den festen und fruchtbaren Boden christlicher Cultur zurückführen will: der wird als Culturfeind verschrieen, und werden alle Steine vom Wege aufgehoben, um sie gegen ihn zu schleudern.

8. Und so haben sie denn heut zu Tage einen sog. „Culturkampf“ in Scene gesetzt, der gerade gegen jene Macht gerichtet ist, welche die europäischen Völker zur Cultur erzogen hat, gegen das Christenthum, resp. gegen die Kirche als die Trägerin des Christenthums. Indem sie gegen die Kirche alle Machtmittel der Gesellschaft und des Staates aufbieten, um sie aus den Angeln zu heben, indem sie Schlag auf Schlag auf dieselbe führen, rühmen sie sich, für eine große Sache, für die Cultur zu kämpfen gegen eine culturfeindliche Macht. Es ist doch unglaublich, wie weit die menschliche Verblendung gehen kann. Jeder Unbefangene muß sehen, daß gerade die Kirche, daß gerade der Geist des Christenthums, der in ihr lebt, und der, ihnen selbst unbewußt, auch noch auf jene Kreise wirkt, die sich davon losgesagt haben und in den Kampf dagegen eingetreten sind, daß gerade dieser Geist, sage ich, es ist, der die moderne Gesellschaft bis jetzt noch bewahrt hat vor dem völligen Versinken in die heidnische Barbarei. Jeder Unbefangene muß daher auch sehen, daß der Kampf gegen Kirche und Christenthum nicht ein Kampf um die Cultur, sondern recht eigentlich ein Kampf um Uncultur und raffinirte Barbarei ist. Was helfen die Bettelsprüche von „Romanismus“ und „Germanismus“, von „romanischer Barbarei“ und „germanischer Cultur“, von Vertheidigung dieser „germanischen Cultur“ gegen „romanische Barbarei“, womit man den culturfeindlichen Krieg gegen Kirche und Christenthum zu beschönigen und zu rechtfertigen sucht? Solche anachronistische Schlagworte und Gemeinplätze können doch nur auf das denkfaule Philisterium noch eine Wirkung ausüben! Die wahre Cultur kann nur Eine sein; denn

sie ist eine menschheitliche, nicht eine beschränkt nationale Sache. Wenn die französischen Freimaurer gleichfalls einen „Culturkampf" gegen Kirche und Christenthum inauguriren, wie ihre „Brüder" anderwärts, so wird man doch nicht sagen können, daß dieselben für die germanische Cultur gegen romanische Barbarei kämpfen. Weg also mit diesen Bettelsprüchen! Es handelt sich um einen Kampf des modernen Barbarismus, der im Unglauben wurzelt, gegen die christliche Cultur, die im Glauben an Christus und sein Erlösungswerk ihre Wurzel hat. Das Christenthum, die christliche Kirche ist noch der einzige Damm gegen die Entfaltung der modernen Uncultur, der modernen Verwilderung, — darum, und nur darum wird sie bekämpft, und soll vom Erdboden hinweggetilgt werden.

9. Wir sehen dem Ausgange dieses Kampfes ruhig entgegen. Die christliche Cultur wird nicht untergehen. Sie ist vom Kreuze ausgegangen, und wird lebendig bleiben, so lange das Kreuz stehen bleibt, d. i. ewig. Die christliche Cultur ist die Wirkung göttlicher Macht; das christliche Culturleben ist in seinem tiefsten Grunde nicht ein Erzeugniß menschlichen, sondern göttlichen Geistes, göttlicher Gnade, und das läßt sich durch keine menschlichen Machtmittel, namentlich nicht durch materielle Gewalt, vernichten. Der „Culturkampf" mag seinen Rundgang um die Erde machen: er wird die Völker nicht sittigen, sondern nur verwildern. Am Ende aber werden die Völker sich doch wieder ermannen, und niedergebeugt durch das grenzenlose Elend, das die fortschreitende moderne Barbarei über sie bringen wird, werden sie sich wieder aufmachen, in das verlassene Vaterhaus zurückkehren, sich wieder auf den segensreichen Boden der christlichen Cultur stellen, und auf diesem ihre weitere Entwickelung inauguriren. Christliche Völker sterben nicht. Feindliche Mächte mögen sie bis an den Rand des Abgrundes fortstoßen; aber hinabstürzen in diesen Abgrund können sie selbe nicht. Die unbesiegbaren Mächte des Christenthums führen sie wieder vom Abgrunde zurück und die durch die feindlichen Mächte unterbrochene Herrschaft der christlichen Cultur tritt wieder in ihre Rechte ein. Das Werk des Sohnes Gottes ist und bleibt ewig. —

Sechste Studie.

Christenthum und Martyrium.

Eine der hervorragendsten Thatsachen in der Geschichte der christlichen Kirche ist das Martyrium. Kaum war das Christenthum in die Welt eingetreten, so erhob sich gegen dasselbe ein wilder Verfolgungsgeist; Tausende und Tausende von Christen fielen demselben zum Opfer, mit raffinirtester Grausamkeit wurde gegen die wehrlosen Bekenner der neuen Religion vorgegangen, und heute, wo diese furchtbaren Zeiten vorüber sind, erschaudern wir über die schrecklichen Qualen, unter denen jene Christen ihr Blut vergossen für Christus. Und es waren nicht etwa blos aufgeregte Volksmassen, die in fanatischer Wuth die Schranken der Menschlichkeit durchbrachen und jedes Zügels ledig in jenen Orgien scheußlicher Grausamkeit sich wälzten; nein, zumeist wickelte sich die schauerliche peinliche Procedur in aller Form Rechtens vor den richterlichen Organen des Staates ab; die staatliche Gewalt war es, welche die Christen vor den Richter stellte, sie durch diesen mit den ausgesuchtesten Qualen peinigen, und endlich auf das Blutgerüst schleppen ließ. „Sie hatte ein Gesetz, und nach diesem Gesetze mußten die Christen sterben.“ Es handelte sich also nicht um eine aus der entfessellten Volksleidenschaft entsprungene, sondern um eine officielle Verfolgung von Seite des Staates und seiner Organe. Die staatliche Gewalt hatte zwar in diesem ihrem Verfahren das Volk, die Volksgesinnung auf seiner Seite; aber sie war es, welche die Verfolgungen in Scene setzte. Sie wollte die christliche Religion nicht dulden; darum suchte sie deren Bekenner von ihrem Bekenntnisse durch alle Mittel der Ueberredung, der Verführung und der Grausamkeit abtrünnig zu machen, und

wenn das nicht gelang, so verurtheilte sie selbe um ihres Bekenntnisses willen zum Tode. So entstand das christliche Martyrium. Aber dieses Martyrium ist nicht etwa blos auf die ersten Zeiten des Christenthums beschränkt, sondern es setzt sich fort durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche. Es gibt kein Jahrhundert in dieser Geschichte, das nicht mit dem Blute von Martyrern bezeichnet wäre, und wo immer das Christenthum zu Völkern hingetragen wurde, die noch in der Finsterniß und in den Schatten des Todes saßen, da finden wir überall den Weg, den es genommen, mit dem Blute der Martyrer benetzt. Und zumeist war es auch hier wiederum die staatliche Gewalt, welche über die Bekenner des Christenthums zu Gerichte saß, und die Bluturtheile fällte. Nicht immer und überall wagte sie es zwar, geradezu das Schwert des Henkers über die Bekenner des Christenthums zu schwingen: an die Stelle des Bluturtheils traten Vermögensconfiscation, Einkerkerung, Verbannung u. s. w.; aber der Geist, der dieses Verfahren dictirte, war stets derselbe — der Geist des Widerspruches gegen das Christenthum, seine Ansprüche und seine Gesetze, und auch die Devise blieb sich stets gleich: „Wir haben ein Gesetz.“ Das blutige wandelte sich so in ein unblutiges Martyrium um, das aber an Peinlichkeit, Rechtsverachtung und Brutalität von Seite der Verfolger hinter dem ersteren nicht zurückblieb.

Es ist dieses christliche Martyrium eine Erscheinung, die einzig in der Weltgeschichte dasteht. Verfolgung, blutige Verfolgung nur um ihrer religiösen Ueberzeugung willen, und zwar von der staatlichen Gewalt in Form Rechtens haben keine außer der christlichen Kirche stehenden Religionsbekenntnisse aufzuweisen. Der Buddhismus in Indien wurde zwar seiner Zeit auch blutig verfolgt; aber hier handelte es sich nicht um die religiöse Ueberzeugung als solche; die Buddhisten traten vielmehr gegen die Brahmanische Kastenverfassung und gegen die Principien, auf denen diese beruhte, in die Schranken; sie gaben sich demnach als eine revolutionäre Partei, welche auf eine Umgestaltung der socialen Organisation hinarbeitete, und deshalb wurden sie verfolgt. Der Islam ist zwar gleichfalls unter Strömen von Blut in die Geschichte eingetreten; aber dieses Blut hat er selbst vergossen, indem

er mit Feuer und Schwert sich den Völkern aufzudrängen suchte. Der Islam fordert zwar gleichfalls seine Anhänger auf, um des Propheten willen ihr Blut zu vergießen; aber nicht um des Glaubens willen vor dem Richter in Form Rechtens zum Tode verurtheilt, sondern mit den Waffen in der Hand in Kampf und Tod sich stürzend zum Zwecke der Ausbreitung des Islams. Im Mittelalter wurden Häretiker von der staatlichen Gewalt zum Tode verurtheilt; aber nicht um ihrer religiösen Ansichten willen, sondern weil und in so fern sie dieselben zu verbreiten suchten, und man der Ueberzeugung war, daß durch solche häretische Lehren, wenn sie unter dem Volke verbreitet würden, nothwendig die damalige christliche Social- und Staatsordnung untergraben werden müßte. Nicht so fast also als Häretiker, sondern vielmehr als Revolutionäre wurden sie zum Tode verurtheilt. So findet sich denn für das christliche, für das katholische Martyrium nirgends nicht einmal eine Analogie, geschweige denn, daß Etwas ihm an die Seite gesetzt werden könnte. Die christlichen Martyrer waren keine Revolutionäre; sie waren stets bereit, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers war; nur ihre religiöse Ueberzeugung, nur die Gesetze des Christenthums wollten sie nicht preisgeben: und deshalb wurden sie verurtheilt. Die staatlichen Mächte mußten selbst anerkennen, daß die Christen treue Unterthanen seien; nur weil sie den gesetzlich sanctionirten heidnischen Cultus perhorrescirten, weil sie den Göttern nicht opfern wollten, weil sie eine andere religiöse Ueberzeugung hatten, von der sie nicht lassen wollten: darum verfielen sie in die staatliche Acht.

Eine solche einzig in ihrer Art dastehende Erscheinung muß jedenfalls eine tiefere Bedeutung für sich in Anspruch nehmen. Das christliche Martyrium kann nicht betrachtet werden als eine Erscheinung, die nur so zufällig in der Geschichte der christlichen Kirche auftaucht, ohne tiefer in die gesammte Heilsökonomie des Christenthums einzugreifen; vielmehr ist es als Etwas aufzufassen, was mit dem Wesen des Christenthums und mit dem Gange der Geschichte der christlichen Kirche in innerem Zusammenhang steht, als Etwas, wovon man in einem gewissen Sinne sagen kann, daß es in der christlichen Kirche nicht fehlen konnte. Sonst ließe sich für die Einzigkeit dieser Erscheinung in der ganzen Weltgeschichte schlechter-

dings keine genügende Erklärung finden. Ist in der gesammten Oekonomie der göttlichen Vorsehung Nichts ohne Bedeutung, so am allerwenigsten diese großartige Erscheinung des christlichen Martyriums.

Fragen wir nun aber, welches denn diese tiefere Bedeutung des christlichen Martyriums sei, so glauben wir dieselbe in nachstehenden drei Sätzen formuliren zu können, welche den Gegenstand der folgenden Erörterungen bilden werden: 1. Die Martyrer sind Zeugen des Christenthums; 2. sie sind die Helden der Kirche; 3. sie sind die Vorbilder im christlichen Streite.

I. Die Martyrer sind Zeugen des Christenthums.

1. Die Martyrer sind Zeugen des Christenthums für's Erste deshalb, weil und in so fern sie durch ihr Martyrium Zeugniß gaben von der Wahrheit des Christenthums. — Wie wir bereits gesehen, ist es Thatsache, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten vor den heidnischen Richterstühlen hundert Tausende von Christen hingeschlachtet wurden, einzig deshalb, weil sie sich zum Glauben an Christum bekannten; es ist Thatsache, daß diese Hinschlachtung unter dem Beifall und begleitet von den Verwünschungen des Volkes, sowie unter den ausgesuchtesten Martern geschah, deren Vorstellung allein das menschliche Gemüth erschaudern macht; es ist Thatsache, daß Menschen jeden Alters, jeden Standes, Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen, Kinder und Greise, Vornehme und Geringe dieses Loos theilten, und, was die Hauptsache ist, daß sie es freudig theilten, daß sie das Martyrium für eine Gnade hielten, die ihnen Gott erwies, und daher mit freudiger Standhaftigkeit den Martern sich preisgaben; es ist Thatsache, daß die Kirche nicht blos in den ersten Jahrhunderten, sondern auch in den folgenden Zeiten bis auf den heutigen Tag ihre Martyrer gehabt hat.

Nun ist es allerdings wahr, daß es mitunter Menschen geben kann, welche in einer einmal gefaßten Ansicht, namentlich wenn sie eine religiöse ist, derart sich verfestigen, daß sie für dieselbe sogar in den Tod zu gehen sich nicht scheuen. Es ist eine fanatische Exaltation des Gemüthes, welche sie unempfindlich macht gegen Leiden und Verfolgungen und sie bis zu dem Punkte treibt, wo

sie sogar gleichgiltig werden gegen ihr Leben, und dasselbe, um nur von ihrer vorgefaßten Ansicht nicht abstehen zu müssen, in die Schanze schlagen. In der Raserei ihrer Begeisterung stürzen sie sich in den Tod, ohne auf die Stimme der Vernunft, die sie davon zurückhalten müßte, zu hören. Letztere wird übertäubt durch die unnatürliche Erregung des Gemüthes.

Aber es ist ganz unmöglich, das christliche Martyrium auf einen solchen Fanatismus als auf seine Ursache zurückzuführen. Keines der Merkmale des religiösen Fanatismus läßt sich auch nur im Entferntesten auf das christliche Martyrium anwenden. „Da ist kein Rausch unnatürlicher Erregung, sondern die höchste Besonnenheit, Klarheit und Ruhe des Geistes, das ruhige Bewußtsein von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums; da ist keine starre, stolze und kalte Empfindungslosigkeit; die Martyrer fühlen die ganze Wucht der auf sie gehäuften Martern und Leiden sehr wohl; sie werden daher oftmals zur Standhaftigkeit und zur Verachtung von Schmerz und Tod ermahnt, damit sie dem Uebermaß von Schmerz nicht unterliegen. Da ist kein stürmisches Aufsuchen und Herausfordern der Verfolgung; sie fliehen vielmehr vor der Verfolgung, wo keine höhere Pflicht die Flucht verbietet, und vertrauen keineswegs der eigenen Kraft. Und wo Einzelne in mißverstandenem Eifer der Verfolgung sich freiwillig entgegenwerfen wollen, da wird ein solches Verfahren von der Kirche auf's Entschiedenste mißbilligt. Sie sterben ferner nicht für Ideen allein, sondern für Thatsachen, für die Thatsache der göttlichen Sendung, der wunderbaren Geburt, der Auferstehung des Herrn, u. s. w. — Thatsachen, welche sie wohl hatten prüfen müssen, ehe sie sich für den Glauben an Christum entschieden und ihr Blut vergossen, da sie, größtentheils aus dem Juden- und Heidenthum herübergekommen, von deren Falschheit mit Evidenz hätten überführt werden können. Der Fanatismus erscheint nur sporadisch, währt nur kurze Zeit, ergreift nur verhältnißmäßig Wenige und erlischt bald; hier dagegen sehen wir eine Standhaftigkeit, die durch Jahrhunderte ungebrochen währt, nicht blos im ersten Augenblicke der Begeisterung, sondern stetig und in viele Jahre langen Leiden, bei allem Wechsel äußerer Verhältnisse und innerer Stimmung, in der Verborgenheit, fern von den Glaubensgenossen, wo das

Bekenntniß keinen Ruhm und der Abfall keine Schmach bringen konnte, wo der Beifall des Volkes, die Achtung ihrer heidnischen Verwandten, die Gunst der Behörden und die Huld des Kaisers in Verbindung mit so vielen zeitlichen Vortheilen einen reichen Ersatz boten für den Tadel, dem man sich durch den Abfall von Seite der Christen aussetzte." Die christlichen Martyrer waren in ihrem Martyrium nicht gestützt durch das Bewußtsein, daß sie sich durch standhafte Ertragung von Leiden und Tod Ruhm und Ehre vor den Menschen erringen würden; die Sympathien des Volkes waren nicht auf ihrer Seite, wie es wohl bei sog. politischen Martyrern stattfindet: im Gegentheil sie fanden bei dem Volke keine Theilnahme; auf ihnen lag die Infamie; ihnen ward sogar im Tode noch Schmach und Spott. Als »Odium humani generis« mußten sie unter den Verwünschungen der heidnischen Menge in den Tod gehen. Und doch konnten sie dem Tode entfliehen durch ein einziges Wort, durch eine Bewegung der Hand, die den Götzen opferte, ja sogar durch ein Zeugniß des Richters, wenn sie gleichwohl den Glauben nicht verleugnet hatten (Libellatici, vgl. Cyprian. De exhort. Martyr. p. 271). Aber in ruhiger Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Glaubens wollten sie lieber sterben, als daß sie diesen ihren Glauben verleugnet hätten. Die sichere Aussicht, nach dem Tode die Krone des Lebens zu erringen, ließ sie Alles geduldig ertragen, was die heidnische Grausamkeit über sie verfügte[1]).

Es ist sonnenklar, daß diese glänzende Thatsache des christlichen Martyriums aus blos natürlichen Gründen unmöglich erklärt werden könne. Damit hundert und hundert Tausende durch Jahrhunderte hindurch ihr Blut vergießen für den Glauben, für die Religion, daß sie es vergießen nicht in wildem, erregtem Kampfe gegen sich ihnen entgegenwerfende feindliche Mächte, sondern in aller Form Rechtens als Verbrecher verurtheilt von der Obrigkeit, der sie im Uebrigen willigen Gehorsam entgegenbringen; daß sie es vergießen, ohne für den Verlust ihres Lebens auch nur den geringsten Ersatz hienieden zu finden, vielmehr belastet mit dem Hasse und Fluche solcher, die sie lieben, oft ihrer besten Freunde und nächsten Ver-

---

1) Vgl. Hettinger, Apol. des Christenthums Bd. 1. Abth. 2. Aufl. 4. S. 425 ff.

wandten — dazu reichen die natürlichen Kräfte nicht aus; diese allein können diesen großartigen religiösen Aufschwung nicht erklären. Es ist unmöglich, natürliche Ursachen aufzufinden, welche im Stande gewesen wären, diese großartige Wirkung zu erzeugen. Um sie zu erklären, muß man auf eine übernatürliche, göttliche Ursache recurriren. Nur das Wort der heiligen Schrift „daß der Geist Gottes sich ergossen habe über alles Fleisch [1]." vermag eine genügende Erklärung dieses großen Mysteriums zu geben. Der Geist Gottes war es, und er allein konnte es sein, welcher, indem er sich auf die Menschen herabließ, jene Gluth des Glaubens, jene Wärme, Innigkeit und Kraft der religiösen Ueberzeugung erzeugte, woraus die Blüthe des Martyriums entsproßte. Niemand war davon tiefer überzeugt, als die Martyrer selbst. Sie betrachteten das Martyrium nicht als ihr eigenes Werk, sondern als eine Gnade Gottes, sie hielten es für eine Auszeichnung, die ihnen Gott zu Theil werden ließ, indem er sie würdigte, in derselben Weise, wie Christus, durch Leiden und Tod in ihre Herrlichkeit einzugehen; sie fühlten das Walten des göttlichen Geistes in der jungen Kirche, der sie angehörten, und von diesem Geiste Gottes umweht legten sie ihr Haupt auf die Schlachtbank.

Verhält es sich aber also, dann liegt der Schluß nahe. Kann das christliche Martyrium aus natürlichen Ursachen allein nicht erklärt werden, war es vielmehr das übernatürliche Walten des göttlichen Geistes, wodurch das christliche Martyrium erzeugt worden: dann ist Gott es, welcher für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion im christlichen Martyrium Zeugniß abgelegt hat. Die Martyrer waren, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, nur die Organe, die Werkzeuge, durch welche und in welchen Gott vor der Welt ein glänzendes Zeugniß von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ablegen wollte. Indem er der Welt eine Wirkung vor Augen stellte, welche nur durch das übernatürliche Walten seines Geistes möglich war, wollte er die Welt überzeugen, daß das Christenthum, aus welchem das Martyrium entsprang, wirklich die von ihm gewollte und gesetzte, daher die allein wahre Religion sei, und daß alle in der Nacht

1) Act. 2, 17.

des Irrthums und der Gottentfremdung sich befinden, welche dem Lichte des Christenthums sich verschließen. In solcher Weise also legten die Martyrer Zeugniß ab von der Wahrheit des Christenthums, und müssen daher schon von diesem Standpunkt aus als Zeugen des Christenthums betrachtet werden.

2. Für's Zweite sind die Martyrer Zeugen des Christenthums, weil sie Zeugniß ablegten von der Kraft des christlichen Geistes. — Die Schwäche des menschlichen Willens zum Guten ist eine Thatsache, die jeder Mensch in sich selbst erfährt. „Ich sehe ein Gesetz in mir," sagt der Apostel (Rom. 7, 23), „das dem Gesetze meines Geistes widerstrebt, und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde." Nichts ist wahrer als dieses. Immer ist der menschliche Wille dem Sinnlichen mehr zugeneigt, als dem Geistigen, dem Irdischen mehr als dem Himmlischen. Wenn die Welt ihre Güter vor ihm ausbreitet, wenn die lockende Stimme des sinnlichen Vergnügens an sein Ohr schlägt, wenn die Versuchung an sein Herz sollicitirend heranschleicht, dann überhört der sich selbst überlassene Menschengeist so häufig alle sittlichen Forderungen seiner Vernunft, alle Dictate seines Gewissens; sein Auge wird geblendet von der Lust, so daß es nicht mehr sieht, wie unendlich erhaben die geistigen Güter über die sinnlichen sind: und ohnmächtig überläßt er sich dann der Liebe zu den irdischen Gütern und Genüssen, die ihn in die Sinnlichkeit verstrickt und entwürdigt. Ein erschreckendes Beispiel von dieser Schwäche des Willens bietet uns das Heidenthum, in dessen Mitte das Christenthum seinen Lauf beginnen sollte. Die moralische Kraft hatte sich in der gesammten heidnischen Gesellschaft derart abgeschwächt, daß man hätte glauben mögen, es sei der moralische Sinn ganz verloren gegangen. Die Vergötterung des Lasters war die bezeichnende Signatur dieser sittlichen Auflösung; ein höherer sittlicher Aufschwung war unter solchen Verhältnissen nicht mehr möglich, und wo er versucht wurde, da verstieg er sich zur Unvernunft und verfiel dem öffentlichen Gelächter.

Die Schwäche des menschlichen Willens zum Guten tritt namentlich da zu Tage, wo der Mensch für das Gute Opfer bringen, wo er für das Gute und im Interesse des Guten Leid, Schmerz und Verfolgung zu seinem Antheil nehmen, oder wo er

gar sein Leben für das Gute hingeben soll. — Opfer zu bringen im Interesse der sittlichen Idee: diese Forderung ist für den natürlichen Menschen ein hartes Wort; er hört es nicht gerne, und noch schwerer rafft sich sein Wille dazu auf, jener Forderung zu genügen. Noch schwächer erweist sich der menschliche Wille, wenn es gilt, Leid, Schmerz und Verfolgung zu dulden um sittlicher Interessen willen. Fällt ihm ohnehin der sittliche Kampf an und für sich so schwer, so sinkt er geradezu in sich selbst zusammen, wenn das Festhalten an dem Guten ihm nur Unglück und Schmerz bringt. Da erscheinen die Güter der Welt, die ihm in den Schooß fallen sollen, wenn er von dem Guten abläßt, nur um so lockender, da arbeitet sich die Versuchung nur um so schmeichelnder an ihn heran, und sucht durch jede Ritze seines Herzens einzudringen, um den schwachen Willen für sich in Besitz zu nehmen. Gar aber, wenn es das Leben gilt, da sinkt die ganze Kraft des Willens dahin; da ist die Liebe zum Leben, dieser natürliche Trieb des Herzens zu groß, als daß der Mensch sie im Interesse des Guten zu überwinden vermöchte. Selbst wenn das Leben wenige oder auch gar keine Annehmlichkeiten ihm bieten würde, so wäre ihm doch das Leben schon an und für sich so lieb und werth, daß er es im Interesse des Guten nicht verlieren möchte. Und wenn gar der Verlust des Lebens noch mit Schmach und Schande verbunden wäre — wir möchten den sehen, der, auf die bloße natürliche Kraft seines Willens gestellt, nicht mit beiden Händen nach dem Leben greifen würde! So ist denn die Schwäche des menschlichen Willens zum Guten in jeder Beziehung groß und für den menschlichen Stolz beschämend. Und keine Wissenschaft, keine Philosophie kann und konnte je eine Remedur bringen für diese Schwäche des Willens, kann und konnte ihm eine größere sittliche Kraft einpflanzen. Griechen und Römer waren aufgeklärt und philosophisch gebildet genug, um eine Probe zu geben von der sittlich stärkenden Kraft dieser Aufklärung und philosophischen Tournüre; aber statt mit dem Fortschritt der Aufklärung und des philosophischen Wissens an moralischer Kraft zu gewinnen, sind sie vielmehr sittlich immer tiefer gesunken, hat deren moralische Kraft immer mehr sich vermindert, bis sie endlich nahezu auf den Nullpunkt herabsank. Und ist es denn heut zu Tage anders?

Hat denn die heut zu Tage so gepriesene Wissenschaft die sittliche Energie unseres Geschlechtes erhöht? Wollte Gott, er wäre so! Aber es ist nicht so; die moralische Schwäche unseres Geschlechtes nimmt immer mehr zu, und wenn die Dinge so fortgehen, so werden wir ungeachtet aller Wissenschaft zuletzt in die gleiche sittliche Agonie verfallen, wie die Römer zur Zeit des Cäsarismus.

Aber nun wenden wir unseren Blick zu den christlichen Martyrern! Welch hohe moralische Kraft, welch unüberwindliche Seelenstärke tritt uns hier entgegen, und zwar in einer Zeit und in Mitte einer Gesellschaft, wo die sittliche Kraft nahezu verschwunden war! Es ist eine im wahren Sinne wunderbare Erscheinung. Die christlichen Martyrer verschließen sich mit unbeugsamer Standhaftigkeit den verführerischen Sollicitationen der Welt, die sie von Glaube und Sitte abtrünnig zu machen sucht; sie verzichten auf alle Güter, auf alle Annehmlichkeiten dieses Lebens, wenn es gilt zu wählen zwischen dem Genusse derselben und zwischen der Treue gegen ihren Erlöser; sie zaudern keinen Augenblick, die unerträglichsten Leiden lieber zu erdulden, als den Götzen des Heidenthums zu opfern; der Tod und die Todesqual in der furchtbarsten Gestalt hat nicht die Macht, ihren Willen zu beugen oder zu brechen; unerschütterlich bleiben sie im Leben und im Tode dem Glauben und dem Gesetze der christlichen Sitte treu. Die Martyrer waren Menschen wie wir; es ist auch an sie die Versuchung herangetreten, um von der natürlichen Schwäche ihres Willens Vortheil zu ziehen, und sie in den Abfall von Glaube und Sitte zu verstricken. Die Geschichte der Martyrer zeigt zur Genüge, daß von Seite der heidnischen Gewalthaber sowohl, als auch von Seite solcher, die mit ihnen durch die Bande des Blutes oder der Freundschaft verbunden waren, nicht selten Alles aufgeboten wurde, um sie von Glaube und Sitte abtrünnig zu machen, daß Versprechungen, Verheißungen, Drohungen, Schmeicheleien, kurz alles in Bewegung gesetzt wurde, um sie dem Christenthum und der christlichen Sitte zu entfremden. Die Liebe zum Leben und zu den Genüssen des Lebens war in den Martyrern nicht weniger stark, für die Schwäche des natürlichen Willens nicht weniger gefährlich, als in uns. Aber all das konnte ihre sittliche Kraft nicht brechen; mit unerschütterlicher Standhaftigkeit

harrten sie aus in dem Bekenntnisse dessen, was sie als das höchste Gut des Lebens erkannten; unentwegt schritten sie den vom Christenthume ihnen vorgewiesenen Weg dahin, und ertrugen Alles, was die Grausamkeit der Welt über sie verhängte, bis sie mit dem Namen Jesu auf den Lippen ihren letzten Athemzug aushauchten. Und diese ihre Standhaftigkeit war nicht von der Art, wie etwa eine fanatische Hartnäckigkeit, die um jeden Preis auf dem eigenen Willen beharren will — nichts lag ihnen ferner als diese; ihre Standhaftigkeit war fromme Geduld, die sie alles Leid ertragen ließ im Hinblicke auf die hohen Verheißungen, die ihrer nach dem Tode harrten.

Und nun fragen wir: Woraus schöpften die Martyrer diese hohe sittliche Kraft, diese wunderbare Standhaftigkeit, die im Angesichte der natürlichen Schwäche des menschlichen Willens zum Guten der natürlichen Vernunft so ganz unbegreiflich erscheint? Sie schöpften dieselbe aus dem Geiste des Christenthums. Der „Geist Gottes hatte sich herabgelassen über alles Fleisch," und aus diesem Geiste und aus ihm allein erwuchs den Martyrern jene hohe sittliche Kraft, die sie zum Martyrium befähigte. Sie war das Werk göttlicher Gnade. Der Geist des Christenthums ist der Geist des Opfers, und dieser Geist war in ihnen lebendig, und aus ihm schöpften sie jene standhafte Opferfreudigkeit, die sie befähigte, Alles, selbst das Leben hinzugeben für die Wahrung des Glaubens und der christlichen Sitte. So legt das christliche Martyrium ein glänzendes Zeugniß ab von der erhabenen K r a f t des christlichen Geistes. Es zeigt, wie der christliche Geist dem an und für sich so schwachen Menschen eine sittliche Energie, einen sittlichen Aufschwung zu geben vermag, der ihn zum Höchsten befähigt und zu einer sittlichen Vollkommenheit führt, für welche die Welt nicht einmal ein Analogon zu bieten vermag. Es zeigt, wie der christliche Geist diese unüberwindliche sittliche Kraft in a l l e n Menschen erzeugen kann, mögen sie was immer für einem Alter, was immer für einem Geschlechte, was immer für einer socialen Rangstufe angehören; denn das christliche Martyrium recrutirte sich aus allen Ständen, aus jedem Alter, aus jedem Geschlechte. Keine Religion, keine Philosophie, die je in der Welt aufgetreten, kann sich eines solchen Zeugnisses rühmen. Wenn alle

idealen Mächte, die je in der Welt auftreten, sich erproben müssen an der Größe der sittlichen Kraft, welche sie den Menschen einzupflanzen im Stande sind, so urtheile man Angesichts des Zeugnisses des christlichen Martyriums über die Größe und Macht des christlichen Geistes, und über die Kleinheit und Nichtigkeit aller jener Mächte, welche je mit dem Anspruche, das Menschengeschlecht zu regeneriren, aufgetreten sind, aber in ihren Adepten nicht einen Schatten jener sittlichen Kraft aufzuweisen vermögen, die uns im christlichen Martyrium entgegentritt! Man urtheile über die lächerliche Arroganz der „modernen" Wissenschaft, welche das Christenthum verdrängen und ersetzen will, ohne eine sittliche Wirksamkeit aufweisen zu können, die sich auch nur im Entferntesten mit jener hohen sittlichen Kraft, die der christliche Geist in den Martyrern erzeugt hat, und durch alle Jahrhunderte zu erzeugen fortfährt, vergleichen ließe! Ihr Materialismus, ihre Verthierung und Veraffung des Menschen entsittlicht vielmehr die Welt, als daß sie ihr eine sittliche Kraft einzuflößen vermöchte.

3. Für's Dritte endlich sind die Martyrer Zeugen des Christenthums, weil sie Zeugniß ablegten von dem Fortleben Christi in der katholischen Kirche, und damit von der Wahrheit und Göttlichkeit der letztern. — Als der Herr nach Vollendung seines Erlösungswerkes zum Vater zurückkehrte, da hat er zu seinen Aposteln das Wort gesprochen: „Seht, ich werde bei euch bleiben bis zum Ende der Zeit." (Matth. 28, 20). Sein Hingang zum Vater war also keine völlige Trennung von seinen Auserwählten; er wollte fortleben in der Welt in der von ihm gestifteten Kirche. Demgemäß bezeichnet der Apostel (Coloss. 1, 24) die christliche Kirche als den mystischen Leib Christi, zu welcher dieser als das Haupt und zugleich als die belebende Seele sich verhält. Es ist also nicht etwa eine blos bildliche Ausdrucksweise, wenn das Christenthum lehrt, daß Christus in seiner Kirche fortlebt, sondern es ist diese Lehre im buchstäblichen Sinne zu fassen. Christus lebt wahrhaft fort in seiner Kirche; er ist das Lebensprincip derselben; und wie die Seele im Leibe waltet und mit ihrer belebenden Kraft alle Organe durchdringt, so lebt auch Christus in seiner Kirche und wirkt durch seinen Geist belebend und heiligend auf alle Glieder, welche dem Leibe der Kirche ein=

gefügt sind. Verhält es sich aber also, dann folgt daraus, daß die Kirche recht eigentlich das Leben Christi lebt, daß sie als der mystische Leib des Herrn ihr Leben aus seinem Leben schöpft. Und wenn dieses, dann ist im gewissen Sinne ihr Leben nur eine Fortsetzung des Lebens Christi im Fleische. Das verklärte Leben Christi zu leben ist der Kirche noch nicht gegönnt, weil sie noch in dieser Welt sich befindet, noch nicht in ihre Herrlichkeit eingegangen ist; sie kann also als der sichtbare mystische Leib Christi nur jenes Leben leben, welches ehedem Christus im Fleische gelebt hat. Im Leben der Kirche sehen wir also das Leben Christi im Fleische fortdauern; letzteres spiegelt sich in dem erstern nicht blos wie im Bilde ab, sondern es hat in demselben auch eine gewisse reale Wirklichkeit. Wie Christus ehedem im Fleische durch's Leben wandelte, überall Segen und Gnade ausspendend, so wandelt er auch jetzt noch und bis zum Ende der Zeiten in seiner Kirche hienieden auf Erden, und läßt durch diese die Segnungen der Erlösung über die Menschheit sich ergießen.

Aber wenn die Kirche das Leben Christi im Fleische lebt, dann kann ihr kein anderes Loos beschieden sein, als dasjenige, das dem Heilande selbst hienieden zugefallen ist. Von dem Augenblicke an, da Christus in dieses Leben eintrat, begann die Verfolgung gegen ihn und ließ nimmer von ihm ab, bis er sein Leben am Kreuze aushauchte zur Erlösung für Alle. Wenn sein Leben eine fortlaufende Kette von Segen, Gnade und Wohlthat für das erlösungsbedürftige Menschengeschlecht war, so war es zugleich auch eine fortlaufende Kette von Verfolgung, von Leid und Schmerz. Weniger vom Volke hatte er zu leiden, als von der Obrigkeit, die in seinem Auftreten eine Auflehnung gegen die Gesetze des Staates erblicken zu sollen glaubte, und in dieser ihrer Ansicht durch das eifersüchtige und haßerfüllte Drängen der jüdischen Priesterschaft und des jüdischen Gelehrtenthums bestärkt wurde. So kam es denn endlich dahin, daß die Obrigkeit, diesem Drängen nachgebend, ihn als Verbrecher gegen die bestehenden Gesetze zum Tode verurtheilte, und dieses Urtheil in einer Weise exequiren ließ, daß ihm, bevor er sein Haupt zum Tode neigte, alle Schmerzen und Bitterkeiten bereitet wurden, die der Haß einerseits und die Rohheit andererseits zu ersinnen vermochten. Aber

gerade diese Verfolgung, dieses Leiden und dieser Tod waren das Opfer, das er dem Vater darbrachte zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Durch die Verfolgungen, die ihm bereitet, durch den Schmerz, der auf ihn gehäuft ward, wurde sein ganzes Leben zu einem Opferleben, und dieses Opferleben gewann seinen Abschluß und seine Vollendung durch den Opfertod, den er, der Gewalt seiner Feinde hingegeben, am Kreuze starb. Und dieses Opferleben und dieser Opfertod, überreich an Verdienst, wurde die Quelle der Gnade, des Lebens und der Versöhnung für Alle.

Steht es also fest, daß die Kirche als der mystische Leib Christi hienieden das Leben Christi im Fleische lebt, so muß auch ihr Leben ein beständiges Opferleben sein, und zwar so, daß es sich ganz nach dem Vorbilde des Opferlebens Christi gestaltet. Die Verfolgungen, die über die Kirche hereinbrechen, die Leiden und der Schmerz, die ihr bereitet werden, sind nicht etwas, was blos zufälligerweise auf die Kirche in ihrem Gange durch die Zeit fällt; nein, sie sind etwas, was mit ihrer Stellung hienieden wesentlich zusammenhängt; denn jene Leiden und Verfolgungen bedingen es, daß ihr Leben, wie das Leben Christi, ein stetiges Opferleben ist. Und je mehr die Verfolgungen, die über die Kirche ergehen, einen officiellen Charakter haben, in so fern die Gewalten dieser Welt es sind, die sie über die Kirche verhängen, um so getreuer spiegelt sich im Leben der Kirche das Opferleben Christi ab, um so vollkommener gelangt dieses in jenem zur Erscheinung. Aber nicht blos das Opferleben Christi muß die Kirche nachleben; soll das Leben Christi im Fleische in ihr sich vollkommen darbilden, so muß sie auch den Opfertod Christi sterben. Wie Christi Leben, so muß auch Christi Tod in der Kirche zur Offenbarung kommen, wenn es wirklich und in ganzem Umfange wahr sein soll, daß die Kirche der mystische Leib Christi sei, und daß sie demnach Christi Leben im Fleische darlebe. Und wie Christus nicht selbst den Tod suchte, sondern derselbe amtlich über ihn gleich als einen Verbrecher gegen die Staatsgesetze verhängt wurde: so muß auch der Opfertod, den die Kirche in Nachfolge des Todes Christi erleidet, diesen Charakter haben. Nur so ist die volle Nachbildlichkeit der

Kirche zu ihrem gottmenschlichen Vorbilde erreicht; nur so erscheint sie wirklich als der in der Zeit fortlebende Christus.

Aber das Opferleben Christi in der Weise darleben, daß es endlich durch den Opfertod gekrönt wird — das kann die Kirche nur in ihren Gliedern. Sie selbst ist ja unvergänglich und unsterblich und hat die Verheißung unentwegter Fortdauer bis zum Ende der Welt. In ihren Gliedern also erleidet sie die Verfolgungen, die die Welt über sie verhängt, in ihren Gliedern empfängt sie die Wunden, welche das Schwert der Verfolgung ihr schlägt und empfindet sie den tiefen Schmerz, der aus diesen Wunden für sie fließt; in ihren Gliedern erleidet sie jenen Tod, welchen die Gewalten der Erde über sie als angebliche Verbrecherin gegen Recht und Gesetz verhängen. Die Blüthen, welche das heilige Opferleben der Kirche aus sich hervortreibt, können nur in ihren Gliedern zur Erscheinung kommen. Christi Leben und Tod dauert in der Kirche fort; aber beide können zur realen Offenbarung nur gelangen in den Gliedern der Kirche.

Welches sind nun aber jene Glieder der Kirche, in welchen diese das Opferleben Christi in der Weise darlebt, daß es endlich durch den Opfertod gekrönt wird? — Es sind die christlichen Martyrer. Die Martyrer werden verfolgt, wie Christus, um der göttlichen Lehre willen, zu der sie sich bekennen, und die sie in Wort und That verkünden; die Martyrer unterliegen einem Uebermaß der Qualen und des Schmerzes, wie Christus; die Martyrer erleiden den Tod, wie Christus, und sie erleiden ihn wie er gleich als Verbrecher gegen die „Majestät des Gesetzes"; sie suchen den Tod nicht, sondern werden, wie Christus, von Amtswegen dazu verurtheilt. Man kann ihnen, wie ihrem Herrn, Nichts vorwerfen, was wirklich todeswürdig wäre; der Richter „findet an ihnen ebenso wenig eine Schuld," wie sie an Christus gefunden wurde; ihr Leben war heilig und unbefleckt, wie das Leben dessen, der von sich sagte: »Quis ex vobis arguet me de peccato[1])?" Aber sie müssen sterben wie der Herr, „weil das Licht in die Welt gekommen war, die Menschen es aber nicht aufnehmen wollten[2]), und deshalb, wie den „Sohn", so

1) Joann. 8, 46. — 2) Joann. 1, 9. 10. —

auch die „Diener“ tödteten, welche die frohe Botschaft vom Vater ihnen verkündigten[1]). Leben und Tod der Martyrer sind also eine getreue Nachahmung des Opferlebens und des Opfertodes Christi. Aber sie leiden und sterben nicht blos für ihre Person um Christi willen, sondern in ihnen als in ihren Gliedern lebt, leidet und stirbt auch die Kirche. Sie ist es, welche in den Martyrern Verfolgung um des Namens Christi willen leidet, sie ist es, welche in ihnen den Kelch des Leidens trinkt, und endlich das Blutgerüst besteigt. In den Martyrern also lebt die Kirche jenes Opferleben Christi, das zuletzt mit dem Opfertode gekrönt wird.

Was folgt nun daraus? — Es folgt daraus, daß die Martyrer gerade durch ihr Martyrium Zeugniß geben von dem Fortleben Christi in seiner Kirche. Wir haben bewiesen, daß die Kirche als der mystische Leib Christi, das Opferleben des Gottmenschen darleben, und darum auch seinen Opfertod leiden müsse, daß sie aber dieses nur vermöge in ihren Gliedern, welches die Martyrer sind. Die wahre Kirche muß also als solche Martyrer haben; das Martyrium ist eine Erscheinung, die nicht zufällig in die Geschichte der Kirche hereintritt, sondern mit dem Wesen der Kirche zusammenhängt, von diesem gefordert ist, und daher unmöglich fehlen kann. Die Kirche könnte sich nicht als der mystische Leib Christi bewähren, wenn das Martyrium ihr mangelte. Verhält es sich aber also, dann ist auch umgekehrt das Martyrium der Beweis dafür, daß die Kirche wirklich der mystische Leib Christi sei, und geben die Martyrer durch ihr Martyrium Zeugniß davon, daß Christus wirklich in seiner Kirche fortlebe gemäß der Verheißung, die er gegeben: „Seht, ich bin bei euch alle Zeit bis zum Ende der Welt[2])!“

Aber in diesem Zeugnisse ist eo ipso schon das andere Zeugniß involvirt, nämlich daß die katholische Kirche die einzig wahre, von Christus gestiftete Kirche sei. Denn nach den bisher dargelegten Prämissen kann nur jene Kirche die wahre, von Christo gestiftete Kirche sein, welche in Wahrheit als der mystische Leib Christi sich darstellt, in so fern er in derselben nicht blos

---

1) Matth. 21, 34 sqq. — 2) Matth. 28, 20.

im Bilde, sondern wahrhaft und wirklich hienieden fortlebt. Geben also die Martyrer durch ihr Martyrium Zeugniß davon, daß die katholische Kirche, der sie angehören, wirklich Christi Leben im Fleische fortsetzt und darlebt, so geben sie eben auch Zeugniß davon, daß die katholische Kirche die einzig wahre, von Christo gestiftete Kirche sei. So bezeugen die Martyrer durch ihr Martyrium nicht blos die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt, sondern auch speciell die Wahrheit und Göttlichkeit der katholischen Kirche als der Trägerin des Christenthums, in welcher dieses seine concrete Wirklichkeit hat. Nur die katholische Kirche kann sich rühmen, Martyrer zu haben, nur in ihr zieht sich das Martyrium durch alle Jahrhunderte hindurch: — das ist aber nicht blos ein Vorzug, den sie vor allen anderen religiösen Gemeinschaften hat, sondern es ist ein schlagender Beweis dafür, daß sie die einzig wahre Kirche sei, und daß nur sie mit Recht den Anspruch machen könne, von Gott eingesetzt zu sein als allgemeine Heilsanstalt für das gesammte Menschengeschlecht. So müssen sogar jene Mächte der Welt, welche die Kirche verfolgen, und Leid und Schmerz und Tod auf ihre Anhänger häufen, durch das Martyrium, das sie hiedurch schaffen, dazu beitragen, einen eclatanten Beweis herbeizuschaffen für die Wahrheit und Göttlichkeit dieser Kirche. Es gibt nichts Böses, woraus Gott nicht Gutes zu ziehen wüßte; selbst die Uebel, die seine Kirche treffen, müssen beitragen zu deren Verherrlichung. Und das muß sie und ihre getreuen Kinder trösten in Mitte aller Drangsale, wie ja auch die Martyrer in diesem Gedanken Trost und Beruhigung gefunden haben und stets finden. —

In den Martyrern erblicken wir aber nicht blos Zeugen des Christenthums, sondern

II. Die Martyrer sind auch die Helden der Kirche.

Wen nennen wir einen Helden? — Wir bezeichnen als einen Helden denjenigen, welcher mit hoher, unerschütterlicher Seelengröße um ein großes, erhabenes Ziel ringt, und um dieses Ziel zu erreichen, Alles, selbst sein Leben zum Opfer zu bringen bereit ist. Drei Dinge also sind es, welche den Helden als solchen charakterisiren: ein hohes, erhabenes Ziel, eine große

Idee, die durch ihn realisirt werden soll, eine hohe, unerschütterliche Seelengröße, mit welcher er um dieses Ziel ringt, und eine rückhaltslose Opferbereitwilligkeit, selbst bis zur Hingabe des Lebens, die er im Ringen nach dem gedachten Ziele bewährt. Ein solcher Heldenmuth, hingerichtet auf eine große sittliche Idee, macht den Menschen groß vor Gott und den Menschen; mit hoher Ehrfurcht und mit staunender Bewunderung sehen wir zu demselben hinauf; wir erscheinen uns klein und gering, wenn wir unsere Energie und Thätigkeit im Dienste der gedachten Idee an die seinige halten. Unsterblicher Ruhm blüht dem Helden im Angesichte der Menschen, und von Gott gebührt ihm der Siegespreis, der Allen aufbewahrt ist, die für eine große Sache kämpfen mit Hinopferung alles dessen, was ihnen lieb und theuer ist. Solche Helden nun waren die Martyrer, die im Laufe aller Jahrhunderte den Boden der Kirche mit ihrem Blute gedüngt haben.

1. Die Martyrer waren die Helden der Kirche, weil sie durch ihr Martyrium der Kirche und uns allen die Freiheit des Glaubens errungen haben [1]). — Es ist ein hohes, erhabenes Gut, diese Freiheit des Glaubens, diese Freiheit der Religion. Die Religion, diese Tochter des Himmels, kann und darf nicht die Sklavin irdischer Mächte, weltlicher Gewalthaber sein. So wie sie auf dieses Niveau herabsinkt, ist sie auf's Aeußerste entwürdigt, und ist es um ihren segenbringenden Einfluß auf Geist und Herz der Menschen geschehen. Sie wird zum Werkzeuge der politischen Bestrebungen der Gewalthaber und dient nur dazu, die eisernen Ketten, welche solche Gewalthaber um Menschen und Völker legen, noch enger zu schließen, noch undurchbrechbarer zu machen. Mit der Freiheit der Religion verschwindet die Freiheit auf allen übrigen Gebieten des Lebens; die Menschheit verfällt der Sklaverei und wird zum Spielball in den Händen der Gewalthaber. Es gibt für Menschen und Völker kein Gut hienieden, das höher stünde, das von größerer Tragweite wäre, als diese Freiheit des Glaubens, diese Freiheit der Religion von cäsaropapistischer Knechtschaft. Und dieses hohe Gut

---

1) Vgl. zum Folgenden Studie 3. II, S. 131 ff.

haben uns die Martyrer durch ihr Martyrium heldenmüthig errungen.

Im heidnischen Alterthum war bekanntlich die Freiheit der Religion im Laufe der Jahrhunderte immer mehr verloren gegangen, bis zuletzt, namentlich im Römerreiche, die Religion nur mehr als Staatsanstalt fungirte. Die religiösen waren da mit den politischen Institutionen verschmolzen; die Religion galt nur als ein besonderes Zweiginstitut in der Gesammtordnung des Staatswesens. Das Priesterthum fungirte als Organ des Staates und hatte keine andere Auctorität, als die der Staat ihm zuzutheilen für gut fand. Und wie es damals war, so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben bei allen Völkern, die noch dem Heidenthume ergeben sind. Ueberall fällt die religiöse mit der staatlichen Auctorität in Eins zusammen. — Dieser Knechtschaft der Religion gegenüber hat nun das Christenthum die Freiheit der Religion auf seine Fahne geschrieben, es hat die »Libertas filiorum Dei«, die „Freiheit der Kinder Gottes" proclamirt. Indem das Christenthum in die Welt eintrat, hat es den Anspruch erhoben auf Freiheit der religiösen Lehre und der religiösen Institutionen von der politischen Gewalt, und es mußte diesen Anspruch erheben, sollte es überhaupt möglich sein, daß es in die Welt eintrat und in der Welt existirte. Die Freiheit von den religiösen Dictaten der staatlichen Gewalt liegt im Wesen des Christenthums; mit ihr steht und fällt das letztere. Ohne Freiheit gibt es keine allgemeine christliche Kirche, sondern nur ein Conglomerat von einzelnen Nationalreligionen und Nationalkirchen. Darum hat das Christenthum bei seinem Eintritte in die Welt die »Libertas filiorum Dei« so entschieden betont und reclamirt.

Aber das war eine ungeheuere Zumuthung, die den heidnischen Gewalten gemacht wurde. Sie waren bisher im unbestrittenen Besitze wie der staatlichen, so auch der religiösen Auctorität gewesen; Niemanden fiel es ein, ihnen die letztere streitig zu machen; man hatte sich bereits in die religiöse Knechtschaft hineingelebt, und betrachtete das Dienstverhältniß der Religion zur politischen Gewalt als etwas Selbstverständliches, als eine Institution, an welcher Niemanden zu rütteln gestattet sei. Und nun trat in einem Winkel der Erde eine Religion auf,

gestiftet von einem Manne, den das staatliche Gericht zum Tode verurtheilt hatte, vertreten von Männern aus dem Volke, die sich keines jener Vorzüge rühmen konnten, welche damals Ruhm und Ansehen verschafften: — und diese Religion erhob den ungeheueren Anspruch auf Freiheit des Glaubens, der religiösen Ueberzeugung von der Alles beherrschenden Gewalt! Anfangs mochte man wohl über diesen Anspruch spotten und ihn verlachen; aber bald zeigte es sich, daß diese unscheinbare Religion mit dem ungeheueren Anspruche den sie machte, sich immer mehr ausbreitete, daß die Zahl ihrer Anhänger immer größer wurde, und daß ihre Ideen in immer weiteren Kreisen Fleisch und Blut gewannen. Da erhob sich der brutale Hochmuth der cäsaristischen Gewalthaber und ihrer Anhänger und Werkzeuge. Um keinen Preis wollten sie zugeben, daß die neue Religion eine von ihrer Gewalt unabhängige Stellung sich erringe, um keinen Preis wollten sie zugeben, daß die Idee der Religions-, der Glaubensfreiheit unter den Völkern im Christenthum und durch dasselbe lebendig werde. Und das Volk, längst dieser Freiheit entwöhnt und an die Knechtschaft gewöhnt, schlug sich unbedingt auf ihre Seite. So beschloß man denn, gegen das junge Christenthum energisch vorzugehen, und diese Religion mit ihren freiheitlichen Ansprüchen im Keime zu ersticken. Man wählte dazu die Mittel der Gewalt. So ist es ja immer gewesen und wird immer so sein; wenn die Gewalthaber Ideen bekämpfen und ausrotten wollen, so greifen sie zu diesem Zwecke stets zu den Mitteln brutaler Gewalt; damit, und damit allein glauben sie den Geist tödten zu können. Es begannen die Verfolgungen. Tausende und Tausende von Christen wurden vor die heidnischen Richterstühle geschleppt, mit unsäglichen Qualen gefoltert und zuletzt zum schimpflichsten Tode verurtheilt. In dem Blute der Martyrer glaubte man den Geist der Freiheit, der in der neuen Religion lebendig geworden, zu ersticken, grausame Hinrichtungen von Menschen jedes Alters, jedes Standes und jeden Geschlechtes sollten dazu dienen, das Leichentuch religiöser Knechtschaft, das über den Völkern lag, und das die Anhänger der neuen Religion zu lüften gewagt hatten, wieder über die Völker zu breiten und unter demselben alle Regungen der Freiheit zu ersticken.

Aber wie überall, so verrechnete sich auch hier die rohe Gewalt. Mit unerschütterlicher Seelengröße traten die christlichen Martyrer für die Freiheit des Glaubens ein; sie erduldeten lieber Alles, sie brachten lieber ihr Leben unter den furchtbarsten Qualen zum Opfer, als daß sie den heidnischen Göttern nur ein Körnchen Weihrauch gestreut, und damit ihre „Freiheit der Kinder Gottes" auf den Altären der Götzen geopfert hätten. Und gerade durch dieses heldenmüthige Einstehen für das hohe Gut der Freiheit des Glaubens haben sie diese endlich für die Kirche und ihre Bekenner errungen. Die rohe Gewalt muß zuletzt immer unterliegen, wenn sie mit ihren materiellen Machtmitteln Krieg führt gegen hohe, berechtigte Ideen, und sie unterliegt um so gewisser und um so früher, je größer die Grausamkeit ist, mit welcher sie jenen Krieg führt. So auch hier. Je mehr Martyrer die heidnische Gewalt vor ihre Richterstühle schleppte, je grausamer sie dieselben vom Leben zum Tode brachte, desto schwächer wurde sie der in dem gleichen Maße wachsenden Macht des Christenthums, den in demselben Maße sich ausbreitenden und befestigenden freiheitlichen Bestrebungen des Christenthums gegenüber. „Das Blut der Martyrer wurde zum Samen" für immer neue Bekenner des Evangeliums, und je größere Kreise das Christenthum schlug, je tiefer die neue Religion sich in die Herzen der Menschen einpflanzte, um so gewaltiger und unwiderstehlicher wurde der Anspruch auf religiöse Freiheit, den das Christenthum dem heidnischen Cäsarismus gegenüber machte. An dem heldenmüthigen Beispiele, das die Martyrer in Behauptung ihrer religiösen Freiheit gaben, an dem Opfer des Lebens, das sie hiefür brachten, entzündete sich auch in den übrigen Christen das Feuer der Begeisterung für ihre religiöse Freiheit, für die Freiheit ihres Glaubens und ihrer Kirche, und je lodernder diese Flamme emporschlug, um so ohnmächtiger wurde die Gewalt, die sich dagegen erhob, bis sie endlich kraftlos dahin sank. Was wäre geschehen, wenn es keine Martyrer gegeben hätte, die mit Heldenstärke für die Freiheit des Glaubens eingetreten wären! Ohne sie wäre es wohl nimmer möglich gewesen, das hohe Gut der Freiheit des Glaubens der heidnischen Gewalt, dem heidnischen Cäsarismus abzuringen. Was wäre geschehen, wenn die Kirche nicht

in allen Jahrhunderten ihre Martyrer gehabt hätte! Den Gewalthabern, die von Gottes Gesetze sich abwenden, ist und bleibt die Freiheit der Religion, der Kirche, stets ein Greuel, und sie haben nie aufgehört, wo es immer ging, dieses hohe Gut in ihrem Interesse anzutasten. Was wäre geschehen, wenn nicht immer die Heldenstärke der Martyrer ihnen entgegengetreten, und für die Freiheit des Glaubens Gut und Blut geopfert hätte! Die Martyrer also sind es, welche als die Hauptfactoren in der Erringung und Erhaltung der christlichen Glaubensfreiheit betrachtet werden müssen. Sie sind es, welche mit wunderbarer Seelengröße für dieses hohe Gut eingestanden sind, im Ringen um dasselbe Alles, selbst ihr Leben eingesetzt, und eben dadurch für die Kirche und für uns alle die Freiheit des Glaubens der heidnischen Gewalt abgerungen haben. Auch von diesem Gesichtspunkte aus bewahrheitet es sich, daß das Martyrium nicht als eine blos zufällige Erscheinung in die Geschichte der Kirche hereintritt, sondern daß das Martyrium ein wesentliches Moment des kirchlichen Lebens ist. Die Kirche muß Martyrer haben auch im Interesse der Erringung und Erhaltung der Glaubensfreiheit. Die Ansprüche, welche die Kirche in Kraft des christlichen Princips macht und machen muß, sind zu groß und erhaben, als daß sie ohne den Heldenmuth der Martyrer verwirklicht werden könnten.

Es ist also wahr, daß die Martyrer die Helden der Kirche sind, weil sie uns das hohe Gut der Glaubensfreiheit durch ihr Martyrium errungen haben.

2. Die Martyrer sind aber die Helden der Kirche auch aus dem Grunde, weil sie uns die Freiheit des Gewissens durch ihr Martyrium errungen haben. — Die Freiheit des Gewissens ist darin begründet, daß der Staat sein Gesetz nicht über das ewige sittliche Gesetz, das in unserem Gewissen sich ankündigt, stellt, daß er vielmehr seine Gesetze den sittlichen Gesetzen unterordnet und diese als die höhere Norm anerkennt, welcher seine Gesetzgebung sich conformiren muß. Wenn der Staat in seiner Gesetzgebung das Gesetz des Gewissens nicht respectirt, wenn er in seiner Gesetzgebung mit diesem in Widerspruch tritt, und dann die Menschen zwingt, diesen seinen Gesetzen zu gehorchen, obgleich die Stimme ihres Gewissens sich dagegen sträubt und

das Gegentheil fordert: dann vergewaltigt er das Gewissen und schlägt es in die Bande einer entwürdigenden Knechtschaft. Er lehnt sich gegen die ewige sittliche Ordnung auf, stellt sich ihr als unabhängige Macht gegenüber und gebraucht dann diese seine Macht, um den Menschen ihre in der sittlichen Ordnung begründete Freiheit zu rauben, und sie in das Joch seiner unberechtigten, gottlosen Gewalt zu spannen. Die Freiheit des Gewissens also, d. i. die Freiheit, nach den Dictaten des sittlichen Gewissens, nach den ewigen Gesetzen der Sittlichkeit zu handeln, ohne durch irgend ein staatliches Gesetz, ohne durch die staatliche Gewalt überhaupt daran behindert zu werden, ist eines der höchsten idealen Güter des Menschengeschlechtes; sie ist es, welche der Charakter des Menschen als eines sittlichen Wesens nothwendig mit sich bringt; sie ist daher die wesentliche Bedingung der Aufrechterhaltung der wahren Menschenwürde; wo sie fehlt, da sinkt der Mensch zum Sklaven der Willkür finsterer Gewalten herab, die ihn nur als Werkzeug ihrer Velleitäten betrachten, ohne ihm einen selbstständigen sittlichen Werth und eine selbstständige sittliche Stellung zuzuerkennen. Und auch dieses hohe Gut der Gewissensfreiheit haben die Martyrer durch ihr Martyrium heldenmüthig errungen.

Das heidnische Alterthum ist, was sein staatliches Leben betrifft, überall durch den Despotismus und Staatsabsolutismus gekennzeichnet. Das staatliche Gesetz galt als das höchste; die Stimme des Gewissens hatte ihm gegenüber keine Berechtigung. Ging ja die ganze menschliche Bestimmung darin auf, ein guter Staatsbürger zu sein; darauf mußte nach der Anschauung der Zeit das ganze Tugendbewußtsein sich concentriren. Selbst die Philosophie des Alterthums war in diesem Gedanken im Ganzen und Großen völlig befangen; an eine Emancipation des Gewissens dachte sie so wenig, daß sie vielmehr den heidnischen Staatsgedanken gegen die Forderungen des Gewissens vertrat, wie solches beispielsweise sogar in der platonischen und aristotelischen Philosophie stattfand. Nicht als ob das Gewissen gegen diese Vergewaltigung nicht reagirt hätte. Namentlich in den griechischen Tragikern finden sich ergreifende Scenen, in welchen das Gewissen seine Freiheitsrechte gegenüber den Staatsgesetzen reclamirt. Antigone

begräbt ihren Bruder, weil sie das für eine religiös-sittliche Pflicht hält, obgleich das Staatsgesetz ihr dieses strenge verbietet, und sie weist zur Motivirung ihres Verfahrens ausdrücklich hin auf den Vorrang des religiös-sittlichen Gesetzes vor dem Staatsgesetze, das ihr nicht verbieten könne, was das religiös-sittliche Gesetz ihr als Pflicht auflege. Aber je weiter der heidnische Staat sich fortentwickelte, je mächtiger das Bewußtsein seiner absoluten Gewalt in den Menschen und Völkern wurde, um so schwächer wurde jene Reaction des sittlichen Gewissens, bis sie endlich gänzlich verstummte.

Da kam das Christenthum. Und indem es in die Welt eintrat, proclamirte es in und mit der „Freiheit der Kinder Gottes" auch die Freiheit des Gewissens. Es proclamirte sie mit dem großen, in dieser Fassung nie gehörten Worte: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen [1])." Das Gewissen, die sittliche Ordnung steht höher, als jede menschliche Ordnung, und keiner Gewalt kann es gestattet sein, Gehorsam zu fordern im Widerspruche mit den Gesetzen der sittlichen Ordnung. Das war wiederum eine ungeheuere Zumuthung, welche der heidnischen Gewalt gemacht wurde. Sie hatte bisher unumschränkt geherrscht über die Gewissen der Menschen, Niemand hatte es gewagt, von Rechten des Gewissens, der sittlichen Ordnung, ihren Gesetzen gegenüber zu sprechen. Und nun traten ihr auf einmal Männer, Frauen, Kinder, Greise gegenüber, und wagten vor ihr das ungeheuere Wort auszusprechen: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen," wagten es auszusprechen nicht im Namen einer ihnen beiwohnenden materiellen Gewalt, die im Stande gewesen wäre, der heidnischen Gewalt zu imponiren, sondern im Namen einer Religion, die hilflos und verlassen in der Welt dastand. Was Wunder, wenn die heidnische Gewalt zu den ihr homogenen Machtmitteln griff, um diejenigen niederzuschlagen, die eine solch ungeheuere Forderung stellten! Sie schleppte die Männer, Frauen, Kinder, Greise, welche die Freiheit des Gewissens zu reclamiren so verwegen waren, vor ihre Tribunale, warf sie in ihre Kerker, spannte sie auf ihre Foltern, führte sie

1) Act. App. 5, 29.

auf ihre Schaffote; mit dem Blute der Christen sollte die ihr angethanene „Schmach“ ausgetilgt werden.

Aber auch hier verrechnete sich die rohe Gewalt. Ruhig und standhaft gingen die Martyrer lieber in Leiden und Tod, als daß sie die Freiheit ihres Gewissens der Gewalt geopfert hätten, und bis zum letzten Augenblicke ihres Lebens schwebte ihnen das große Wort auf den Lippen: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen!“ Mit unerschütterlicher Seelengröße blieben sie diesem Worte treu, und opferten Alles, selbst ihr Leben hin, um die Freiheit ihres Gewissens zu wahren. Und gerade durch diesen ihren Heldenmuth haben sie dem Princip der Freiheit des Gewissens zum Durchbruch verholfen. Je öfter das Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen,“ vor den heidnischen Richterstühlen wiederholt wurde, je mehr Menschen dafür ihr Leben ließen, je größer die Grausamkeit wurde, womit man die Vertreter dieses Wortes hinwürgte, um so weniger vermochte die brutale Gewalt mit ihren materiellen Machtmitteln dagegen auszurichten, um so innerlich schwächer und hinfälliger wurde sie der großen Idee gegenüber, die sie zu stürzen suchte, um so energischer strebte diese Idee nach Verwirklichung, um so unaufhaltsamer bemächtigte sie sich der Geister, und drang in das Bewußtsein der Individuen und der Völker ein, um mit deren sittlichen Bewußtsein sich untrennbar zu verschmelzen. So konnte es nicht anders kommen, als daß zuletzt gegenüber diesem unwiderstehlichen Anwachsen des Bewußtseins der Freiheit des Gewissens in den Individuen und Völkern der sich dagegen stemmenden materiellen Gewalt die Werkzeuge der Grausamkeit aus den Händen fallen, und sie die Nutzlosigkeit ihres Wüthens gegen diese große Idee erkennen mußte. Immer und immer wieder bäumte sie sich zwar Jahrhunderte hindurch gegen die Gewissensfreiheit auf, immer und immer wieder suchte sie die Werkzeuge der Grausamkeit hervor und ersann neue Qualen für jene, welche die Freiheit des Gewissens reclamirten; — aber da waren immer wieder die Martyrer da, welche stets das gleiche Wort wiederholten: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen,“ welche von dem Bekenntnisse dieses Wortes durch keine Qual, durch keinen noch so grausamen Tod sich abbringen

ließen, und eben dadurch immer wieder die Werkzeuge der heidnischen Grausamkeit stumpf machten. So rieb sich die heidnische Gewalt in diesen furchtbaren Kämpfen immer mehr auf, bis sie zuletzt in den Abgrund fiel, den sie sich eben dadurch gegraben hatte, und einer Gewalt Platz machen mußte, welche die Freiheit des Gewissens, die Freiheit der sittlichen Ordnung anerkannte, und ihre Gesetze den Gesetzen des Gewissens, den Gesetzen der sittlichen Ordnung unterordnete.

Die Martyrer also waren es, welche durch den Heldenmuth, womit sie für die Gewissensfreiheit eintraten, diese Gewissensfreiheit als Gemeingut der ganzen Christenheit errungen, und die staatliche Gewalt in jene Grenzen zurückgewiesen haben, inner welchen sie allein eine segensreiche Wirksamkeit zum Besten der Menschen entfalten kann. Und wie das Martyrium dieses hohe Gut der Gewissensfreiheit errungen, so hat es selbes auch bewahrt durch alle Jahrhunderte hindurch, und nur durch das Martyrium kann es bewahrt bleiben. Die Staatsgewalt ist durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag stets geneigt gewesen, ihr Gesetz unter der Firma des „öffentlichen Gewissens" über das sittliche Gesetz zu setzen, und dieses dadurch zu vergewaltigen; immer aber hat es an dem Martyrium jenen Fels gefunden, an dem sich diese ihre Bestrebungen gebrochen haben, und es wäre Täuschung, wollte man glauben, daß die Gewissensfreiheit jenen Bestrebungen gegenüber je anders könnte aufrecht erhalten werden, denn durch das Martyrium. Um große Ziele zu realisiren, um große Ideen zum Durchbruch zu bringen, dazu bedarf es der Helden, und in unserem Falle, wo es sich um das hohe Gut der Gewissensfreiheit handelt, sind diese Helden die Martyrer, diese leuchtenden Sterne am Horizont der Kirche.

Es ist also, so schließen wir, wahr, daß die Martyrer die Helden der Kirche sind, weil sie uns durch ihr Martyrium das hohe Gut der Gewissensfreiheit errungen haben. Aber nicht genug:

3. Die Martyrer müssen auch deshalb als die Helden der Kirche bezeichnet werden, weil sie durch ihr Martyrium den Sieg des christlichen Geistes über die Welt errungen haben. — Wie war das Christenthum verachtet, als es in die Welt eintrat und die Bahn seiner Geschichte betrat! Der heid-

nische Geist hielt es nicht der Mühe werth, Notiz zu nehmen, weder von dem Inhalte desselben, noch von den großen Thatsachen, die seinen Eintritt in die Welt bedingten und kennzeichneten. Nur etliche heidnische Schriftsteller lassen sich herab, zu berichten, daß ein Mann in Palästina aufgetreten sei, der eine neue Lehre verkündete und wunderbare Thaten vollbrachte, daß er aber dann von der Obrigkeit zum Tode verurtheilt worden sei, und daß seine Anhänger glaubten, er sei wieder vom Tode zum Leben auferstanden. Die neue Lehre dieses Wundermannes selbst zu prüfen, ihre Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit zu untersuchen, das fiel den heidnischen Zeitgenossen nicht ein. Der Apostel Paulus hatte vor dem römischen Landpfleger Pontius Festus von der Auferstehung des Herrn und von den ewigen Hoffnungen der Christen gesprochen; Festus hatte aber hierauf keine andere Antwort, als den Ausruf: »Paule, insanis!« — „Paulus du bist unsinnig, du rasest!" (Act. App. 26, 24.) Dieses Wort des Festus wurde maßgebend für das Gesammturtheil des damaligen heidnischen Geistes über das Christenthum. Man hielt das Christenthum für die Ausgeburt einer krankhaft erregten Einbildungskraft; seine Lehren galten als widersinnig, die Anbetung eines gekreuzigten Gottes namentlich erschien als eine Thorheit, so groß, daß sie ihre Geburtsstätte nur in einem kranken Gehirn haben könne. Eine solche thörichte Secte, die sich zu solch thörichten Annahmen verstand, war nicht würdig, daß die heidnische Philosophie sich nur überhaupt mit ihr beschäftigen mochte. Aber nicht blos das Brandmal der Thorheit war dem Christenthum im Angesichte des heidnischen Geistes aufgedrückt, sondern dem Volksbewußtsein erschienen die Christen als eine gottlose und ruchlose Secte. Die Weigerung der Christen, den Göttern zu opfern, wurde von dem Volke auf Rechnung der Impietät, der Gottlosigkeit der Christen gesetzt, und so wurde im Angesichte des Volkes das Christenthum gleichbedeutend mit Religionslosigkeit, mit Atheismus. Darnach ist es begreiflich, wie auch das Volk mit grenzenloser Verachtung auf das Christenthum und seine Anhänger herabsah, und wenn diese Verachtung zuletzt in tödtlichen Haß überging, so war das nicht zu verwundern. Die Volksphantasie dichtete dieser „atheistischen" Secte

der Christen geheime Verbrechen an, die sie zum »Odium generis humani« machen mußten, und zuletzt kam man so weit, daß man die Christen wegen ihres Abfalls von den Göttern verantwortlich machte für alles Uebel und für alles Unglück, das damals über die heidnische Gesellschaft hereinbrach. So lastete denn die Verachtung mit ihrer ganzen Wucht auf dem jungen Christenthume, und wenn der Apostel von sich selbst sagt, daß er das »Peripsema omnium[1])« geworden, so konnte man dasselbe auch von der jungen christlichen Kirche sagen. Angesichts dessen konnte vom menschlichen Standpunkte aus die Hoffnung auf einen Sieg des christlichen Geistes über die Welt nur als die allergrößte Thorheit erscheinen.

Aber es kam anders. Es traten die Martyrer auf. — Um diese verachtete und verhaßte Secte auszurotten, griff man zur Gewalt, fahndete auf die Anhänger derselben, und schleppte sie vor die Altäre der Götter, indem man ihnen die furchtbare Alternative stellte, entweder zu opfern, oder aber schrecklichen Qualen, und zuletzt dem Tode zu verfallen. Der heidnische Geist in seiner sittlichen Kraftlosigkeit hielt es für unmöglich, daß auch nur Einer von diesen Anhängern der neuen Religion auch nur einen Augenblick in der Wahl zwischen der gedachten Alternative schwanken, daß er auch nur einen Augenblick zaudern könnte, den Göttern Weihrauch zu streuen, um einem grausamen Geschicke zu entgehen. Aber siehe da! Statt dessen mußten es die Heiden mit ansehen, wie Männer, Frauen, Kinder, Greise mit ruhiger Entschlossenheit der Gewalt das Wort entgegensetzten: »Non possumus«, und wie sie dann mit derselben ruhigen Besonnenheit im Aufblick zu der sie im Jenseits erwartenden Herrlichkeit den infernalen Geheimnissen der heidnischen Tortur sich unterwarfen, ihre Leiber auf glühenden Rost hinstrecken, in den Amphitheatern sich den reißenden Thieren vorwerfen ließen, ihren Nacken unter dem Beile des Henkers beugten — kurz alle die Scheußlichkeiten und Greuel der heidnischen Grausamkeit über sich ergehen ließen. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit der Heiden erregt; diese Erscheinung, zu der sie

1) 1 Cor. 4, 13.

im heidnischen Leben auch nicht ein Analogon fanden, imponirte ihnen; es drängte sich ihnen der Gedanke auf, daß der christliche Geist, der einen so großartigen Heldenmuth erzeugte, doch nicht die Verachtung verdiene, die man ihm entgegenbrachte, daß im Christenthume doch eine höhere Kraft walten müsse, weil nur aus einer solchen höheren Kraft dieser Heldenmuth geschöpft werden könne. Die Wunder, welche die Martyrien Schritt für Schritt begleiteten, trugen dazu bei, um diese Stimmung in den Heiden zu nähren. Wenn auch das Volk in seiner wilden Leidenschaft den grausamen Hinrichtungen der Martyrer zujauchzte, so gab es doch sehr Viele, in welchen der Heldenmuth der Martyrer eine völlige Umkehr ihrer Ansicht vom Christenthume und ihrer Gesinnung gegen dasselbe hervorbrachte. An die Stelle der Verachtung trat die Achtung vor dem Christenthume, und so gewann eben durch die Martyrien der christliche Geist in immer weiteren Kreisen festen Boden und eroberte die Herzen. Ist es ja in der Geschichte der Martyrien eine immer wiederkehrende Thatsache, daß gerade durch den Anblick der Martyrien Unzählige zum Christenthume bekehrt wurden. Je kraftvoller und furchtloser also der Heldenmuth der Martyrer der heidnischen Gewalt ihr Terrain Schritt für Schritt abrang, um so mächtiger wurde der christliche Geist, um so unwiderstehlicher wurde die Kraft, womit er die Geister und Herzen der Menschen unter sein sanftes Joch drängte, um so glorreicher entfaltete er seine Herrschaft, um so kraftloser sank vor seinem göttlichen Hauche der heidnische Geist dahin. Das Blut der Martyrer war der befruchtende Thau, welcher das Senfkörnlein des christlichen Geistes zum allüberschattenden Baume sich entwickeln ließ; über den Gräbern der Martyrer pflanzte dieser sein welteroberndes Banner auf.

Nun konnte auch die heidnische Philosophie nicht mehr mit dem Nimbus jener vornehmen Haltung sich umhüllen, womit sie bisher verächtlich auf das Christenthum herabgesehen hatte. Sie hatte bisher das Christenthum vornehm ignorirt, und wenn die heidnischen Gelehrten doch sich würdigten, vom Christenthum zu sprechen, so hatten sie für dasselbe zumeist nur verächtlichen Spott. Jetzt änderte sich die Sache. Aus den Katakomben mit ihren Märtyrer-Gräbern stieg ein Geist hervor, der, indem er mächtig

und gewaltig allum über die Welt hinrauschte, die Philosophen zuletzt in Staunen, aber auch in Schrecken und Besorgniß um ihren Besitzstand versetzte. Jetzt konnten sie das Christenthum nicht mehr ignoriren, jetzt mußten sie, mochte es ihnen lieb oder leid sein, auf dasselbe reflectiren. Aber es genügte nicht mehr, an das Christenthum blos die ätzende Lauge der gewöhnlichen heidnischen Sophistik anzulegen; der christliche Geist war bereits zu mächtig, als daß man mit solchen Mittelchen ihn hätte aus dem Felde schlagen können. Man sah ein, daß gegen denselben nur dadurch möglicherweise etwas auszurichten sei, daß man auch dem abgestorbenen Heidenthum einen neuen Geist einhauchte, und daß man diesem neuen Geiste mit ähnlichen Mitteln den Weg bereitete, wie sie dem christlichen Geiste zu Gebote standen. So entstanden jene Versuche der zeitgenössischen Philosophie, die heidnische Religion zu regeneriren dadurch, daß man derselben einen dem Christenthum analogen Charakter zu geben strebte. Der hohen idealen Lehre des Christenthums setzte man ein pantheistisch construirtes Conglomerat von orientalischen Religionsideen und griechisch-philosophischen Lehrsätzen entgegen, die man in den Rahmen der heidnischen Götterlehre einzwängte; den übernatürlichen Charakter des christlich-religiösen Lebens dagegen suchte man dadurch nachzuahmen und zu ersetzen, daß man das religiöse Leben auf das dunkle und schlüpfrige Gebiet einer unnatürlichen mystischen Ascese hinüberführte. Und wie das Christenthum sowohl bei seinem Eintritte in die Welt, als auch im Fortgange seiner Ausbreitung von Wundern und Weissagungen begleitet war, so wollte man auch dieser neuen heidnischen Religionsanschauung durch Wunder und Weissagungen Eingang bei den Menschen verschaffen. So wurden denn alle Künste der Magie, der Theurgie, der Nekromantie, und wie diese Ausgeburten menschlichen Aberglaubens alle heißen, hervorgezogen, um durch dieselben vor den Augen der bethörten Menge den Schein von Wundern zu erzeugen, und so den Christen den Alleinbesitz der Wunder und Weissagungen streitig zu machen. Die dämonischen Einflüsse hatten da freies Spiel. Ganze Romane von angeblichen Wunderthätern wurden geschrieben, endlose Reihen von angeblichen Wundern und Weissagungen, die jedem unbefangenen Blicke als eben so falsch, wie ungereimt und

lächerlich erscheinen müssen, ihnen angedichtet, und damit ja Nichts fehle, um dem Christenthum ein Paroli zu bieten, so wurden die Wunderthäter selbst als der Ausbund aller Tugenden gepriesen. Wir erinnern nur an Apollonius von Tyana. Aber Eines war es, was diesen Partisanen des neuen heidnischen Religionsgeistes abging, und was nicht, wie die Wunder und Weissagungen durch Betrug oder durch dämonische Einflüsse nachzuäffen war: — das Martyrium. Martyrer zu erzeugen, dazu war dieser neue heidnisch-religiöse Geist außer Stand; ja, er hat, wie sich von selbst versteht, das Martyrium auch gar nie in Aussicht genommen. Das Heldenthum des Martyriums konnte auf dem Sumpfboden des Betruges nicht erwachsen. Darum war denn auch dieser neue Aufschwung des heidnischen Geistes wie eine Seifenblase, die sich bald wieder in ihr Nichts auflöste. Die Fortschritte des christlichen Geistes, fortwährend genährt durch das Blut der Martyrer, konnte dieser heidnische Geist nicht aufhalten; bald sank er dieser unwiderstehlichen Macht gegenüber kraftlos in sich zusammen und verschwand vom Schauplatze der Geschichte. Der christliche Geist aber trug den Sieg davon. Nach dreihundert Jahren des Martyriums war sein Sieg entschieden. Anfangs auf's Tiefste verachtet, verspottet und ignorirt, hat er mit den Waffen des Martyriums die Welt erobert, und am Ende sahen die Trümmer des Heidenthums mit Staunen, daß die Welt christlich geworden, und daß der christliche Geist als Zeichen seines Sieges das Kreuz über den heidnischen Cultusstätten aufgepflanzt hatte.

Was ist es großes um diesen Sieg des christlichen Geistes! Der christliche Geist ist der Geist der Wahrheit, der Geist der Liebe, der Geist der Humanität und der wahren Bildung. In ihm und aus ihm lebt der Mensch ein übernatürliches Leben, das ihm erst seine wahre Würde und seinem Leben seinen wahren Werth und seine wahre Bedeutung gibt. Der christliche Geist sittigt den Menschen, aus ihm fließt jene reine und edle Sittlichkeit, welche um das Leben des Menschen jenen himmlischen Duft verbreitet, der ihn liebenswürdig macht vor Gott und den Menschen. Der christliche Geist bedingt alle wahre Cultur, er enthebt den Menschen und die gesammte menschliche Gesellschaft der rohen Barbarei, und veredelt sie, prägt ihnen den Adel der wahren Bildung auf. Da-

von zeugt die ganze Geschichte. Würden die Menschen schweigen, so würden die Steine rufen, um das zu bestätigen. Die Zustände des alten Heidenthums können mit den Wirkungen, die der christliche Geist in der menschlichen Gesellschaft hervorgerufen, gar nicht in Vergleich gebracht werden. So oft und so schwer auch die Menschen gegen die Gesetze des christlichen Geistes sündigen, wie sehr sie sich auch oft dem sittigenden und veredelnden Einfluß desselben zu entziehen suchen: dennoch steht in Kraft dieses sittlichen Geistes die christliche Gesellschaft unendlich höher, als die heidnische. Selbst der Abfall der Gesellschaft von diesem christlichen Geiste, wie wir ihn heut zu Tage so tief zu beklagen haben, kann dessen heilbringenden Einfluß nicht gänzlich paralysiren, abgesehen davon, daß er auch für eine entchristlichte Gesellschaft stets das Ferment bleibt, aus welchem sie in einer besseren Zukunft sich wieder regeneriren kann. Der Sieg des christlichen Geistes ist in Wahrheit das glänzendste Ereigniß der Weltgeschichte.

Angesichts dessen werden wir es begreifen, welch hohes Gut die christlichen Martyrer durch ihren Heldenmuth uns errungen haben, indem sie den christlichen Geist zum Siege brachten. Wenn sich die Größe des Helden nach der Größe des Zieles, das er anstrebt, ebenso wie nach der Größe der Opfer, die er in seiner Seelenstärke dafür bringt, bestimmt, dann sind die Martyrer in Wahrheit die größten Helden gewesen, welche die Geschichte aufweist; denn der Sieg des christlichen Geistes, worauf sie es absahen, ist ein Ziel, dessen hoher Werth gar nicht genug gewürdigt werden kann. Aber ebendeshalb konnte dieses hohe Ziel nur durch das Heldenthum des Martyriums errungen werden. Und wie es ehedem war, so ist es immer geblieben, und wird es immer bleiben. Wer glaubt, der Sieg des christlichen Geistes könne je anders errungen und durchgesetzt werden, als durch das Martyrium, der täuscht sich. Ein so hohes Ziel fordert auch das höchste Opfer — das Martyrium. Um einen geringeren Preis läßt sich dieser Sieg nicht erkaufen. So lange aber das Martyrium in der Kirche fortlebt — und es wird immer in derselben fortleben — darf uns auch um den endlichen Sieg des christlichen Geistes nicht bange sein. Mag die Welt noch so sehr gegen ihn sich sträuben, mag sie ihn mit Schimpf und Hohn aus der Gesellschaft ausstoßen —

es wird ihr das so wenig nützen, wie solches der alten heidnischen Gesellschaft genützt hat. Stirbt nur das Martyrium nicht aus, dann wird der christliche Geist desungeachtet wie „ein Riese seine Bahn laufen", und endlich doch wieder siegreich in den vollen Besitz seiner berechtigten Herrschaft über die Menschen und über die Völker gelangen.

Und so schließen wir denn wiederum: die Martyrer sind die Helden der Kirche, weil sie durch ihr heldenmüthiges Martyrium den Sieg des christlichen Geistes vermittelt und errungen haben. —

Aber die Martyrer sind nicht blos Zeugen des Christenthums, nicht blos die Helden der Kirche; es kommt noch ein Anderes hinzu, nämlich:

III. Die Martyrer sind für's Dritte unsere Vorbilder im christlichen Streite.

1. Die Martyrer sind unsere Vorbilder vorerst im Kampfe für unseren Glauben. — »Militia est vita hominis super terram« — das Leben des Menschen hienieden ist ein beständiger Kampf — das ist das Wort, womit die heil. Schrift (Job 7, 1.) den wesentlichen Charakter des menschlichen Lebens hienieden kennzeichnet. Dem Menschen ist hienieden nicht das Loos ungestörter Ruhe und ungetrübten Genusses zugefallen; — nichts weniger als dieses; — vielmehr bezeichnet Kampf und Streit den ganzen Lebensweg, den er hienieden zu wandeln hat. Schon der natürliche Mensch kann sich dieser Wahrheit nicht verschließen. Er muß überall die Erfahrung machen, daß, wenn er sich einen Zweck setzt, er diesen Zweck nur im Kampfe mit entgegenstehenden Hindernissen erreichen kann. Wenn es sich aber gar um den höchsten Zweck des Lebens handelt, da ist im Interesse der Erreichung desselben der Kampf ganz unvermeidlich. „Ich bin nicht gekommen, sagt der Herr (Matth. 10, 34.), den Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Das Christenthum hat nicht den Zweck, den Menschen in träge Ruhe einzulullen: es fordert ihn vielmehr auf, alle seine Kräfte anzuspannen, um Alles niederzuwerfen, was sich ihm in seinem Streben nach dem Höchsten in den Weg werfen mag; es predigt ihm unaufhörlich, daß das Höchste nur durch

ausdauernden, heldenmüthigen Kampf erreichbar sei. Der Friede, der unentwegte Friede ist uns für das künftige Leben aufbewahrt; in diesem Leben haben wir das Schwert zu führen. Die Kirche hienieden ist die „streitende“ Kirche, und Jeder, der in den Geist der Kirche eingeht, hat Theil zu nehmen an diesem Streite, wenn er einst Mitglied der triumphirenden Kirche werden soll. Wer den Kampf flieht, hat keinen Siegespreis zu gewärtigen.

Dieser Kampf nun muß in erster Linie geführt werden um den christlichen Glauben. Der Mensch erhält den kostbaren Schatz des christlichen Glaubens aus den Händen der Kirche. Schon in der Taufe empfängt er durch das Ministerium der Kirche den habituellen Glauben als göttliches Geschenk, und wenn er heranreift zum Gebrauche seiner Vernunft, so wird durch den Unterricht in den Heilswahrheiten, den er von der Kirche erhält, dieser habituelle zum actuellen Glauben fortgebildet. Der Glaube ist somit sowohl nach seiner objectiven, als auch nach seiner subjectiven Seite, sowohl was die Glaubenswahrheiten selbst, als auch was die Annahme derselben von Seite des Menschen betrifft, eine Gnade Gottes, vermittelt durch das Ministerium der Kirche. Diese Gnade Gottes muß der Mensch als unantastbares Heiligthum bewahren und hüten, und gegen alle Angriffe, die auf dasselbe gemacht werden, vertheidigen. Und die Angriffe bleiben nicht aus. Schon aus der Tiefe des menschlichen Herzens steigen die Zweifel an den großen und unerforschlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens empor, die Vernunft leiht diesen Zweifeln ihre kleinmüthigen Bedenken und ihre zersetzenden Sophismen, und so kommt der Mensch schon dadurch in Gefahr, unter dieser Zweifelsucht den festen Anker des Glaubens zu verlieren. Noch gewaltiger aber dringen die Gefahren für seinen Glauben von Außen her auf den Menschen ein. Nicht blos fehlt es nicht an widrigen Lebensgeschicken, die dazu angethan scheinen, seinen Glauben zu erschüttern, sondern er begegnet auch den Angriffen, welche auf die christlichen Glaubenswahrheiten von Seite des Weltgeistes, von Seite einer falschen und gottverlassenen „Wissenschaft“ gemacht werden; er begegnet dem Spotte, der hochmüthigen Verachtung, welche von Seite dieses Weltgeistes, von Seite dieser „Wissenschaft“ dem Christenthume zu Theil werden; er begegnet der Wolke von Sophismen,

womit man von dieser Seite das Licht des Christenthums zu umdunkeln sucht, um den Glauben daran aus den Geistern und Herzen der Menschen zu reißen. Da gilt es zu kämpfen gegen alle diese Mächte der Finsterniß, um sich durch selbe im Glauben nicht wankend machen zu lassen, um deren Angriffe abzuwehren, und den heiligen Schatz des Glaubens unversehrt zu erhalten, sowohl in uns selbst, als auch in allen jenen, welche unserer Obhut von Gott anvertraut sind, und für die wir einst Rechenschaft zu geben haben. Ohne diesen Kampf kann Niemand ein Christ sein, kann Niemand ein Christ bleiben.

Aber je gewaltiger und tief eingreifender dieser Kampf ist, um so dringender bedürfen wir eines lebendigen Vorbildes, das uns zur Nachahmung vorleuchtet. So ist einmal das menschliche Herz beschaffen. Nur am Anblicke eines leuchtenden, lebendigen Vorbildes kann es sich erwärmen und begeistern, nur daraus kann es jenen Muth, jene Begeisterung und jene Thatkraft schöpfen; die es fähig macht zum heldenmüthigen Kampfe um die höchsten Güter des Lebens. Wenn der Krieger bei seinen Führern und bei seinen Gefährten nur Feigheit und Muthlosigkeit sieht, dann erlahmt auch sein Muth und seine Tapferkeit; er läßt die Hände sinken, und ergibt sich in das Unvermeidliche. Sieht er dagegen bei seinen Führern und Gefährten hohen Muth, energische Tapferkeit und unverbrüchliche Ausdauer, so wird auch er zu diesen Tugenden angeregt, und er wird frisch und wohlgemuth in den Kampf gehen. So auch hier. Im Kampfe für unseren Glauben bedürfen wir der Vorbilder, an denen wir uns aufrichten, aus deren Anblick wir den nöthigen Muth und die erforderliche Ausdauer schöpfen können.

Aber welche Vorbilder könnten für diesen Zweck geeigneter sein, als die christlichen Martyrer! Sie haben ja Kämpfe um den christlichen Glauben durchgekämpft, an welche diejenigen, die wir zu kämpfen haben, nicht im Entferntesten hinanreichen, so gewaltig sind sie gewesen. Glauben wir denn, daß in den Martyrern Angesichts der Hilflosigkeit, in welcher sie sich der heidnischen Gewalt gegenüber befanden, Angesichts der furchtbaren Tortur- und Hinrichtungsapparate, die ihrer unvermeidlich warteten, angesichts ihres Verlassenseins von Allen, die ihnen hie-

nieden lieb und theuer gewesen, nicht auch hin und wieder das hohle Gespenst des Zweifels aufstieg, ob es denn wirklich etwas sei mit den Hoffnungen, welche ihnen das Christenthum für das zukünftige Leben darbot? Glauben wir denn, daß das furchtbare Geschick, dem sie entgegen gingen, nicht geeigenschaftet war, auch sie in ihren Ueberzeugungen auf's Tiefste zu erschüttern? Dazu kam die Verachtung, mit welcher die heidnische Philosophie auf die christlichen Lehren herabsah, dazu kamen die Ueberredungskünste, welche angewendet wurden, um sie von dieser verachteten Religion abzubringen, dazu kamen die Vernunftgründe, welche die heidnischen Richter ihnen vorführten, um sie von der Falschheit ihrer religiösen Ansichten zu überzeugen, dazu kam der allgemeine Haß, der sich ob ihres Glaubens auf sie entlud. Glauben wir, daß ein Panzer um Geist und Herz der Martyrer gelegt war, so daß alle diese Einwirkungen keinen Zugang in ihr Inneres hätten finden können? Wir würden uns sehr täuschen. Die Martyrer waren Menschen wie wir, und darum galt auch von ihnen das Wort: Nil humanum a me alienum puto. Aber mit wunderbarer Standhaftigkeit und mit unerschütterlichem Muthe haben sie all diese Angriffe auf ihre Glaubensüberzeugung von sich gewiesen, mit furchtloser Begeisterung haben sie gekämpft, um den heiligen Schatz des Glaubens unversehrt in sich zu erhalten, mit heldenmüthiger Entschlossenheit sind sie lieber in Qual und Tod gegangen, als daß sie nur ein Tütelchen von den Wahrheiten ihres Glaubens geopfert, als daß sie nur einen Augenblick freiwillig dem Zweifel Zugang in ihre religiöse Ueberzeugung gewährt hätten. Lassen sich daher noch leuchtendere Vorbilder für uns im Kampfe um unseren Glauben finden, als die christlichen Martyrer es waren? Ja, an ihnen können wir uns aufrichten, wenn der Kampf um den Glauben uns schwer wird, wenn die Schwäche der menschlichen Natur uns übermannen, und die Hände uns sinken wollen in diesem Kampfe. Aus ihrem Beispiele können und werden wir den Muth und die Energie schöpfen, um einerseits uns selbst zu wappnen gegen das Eindringen des Zweifels in unser religiöses Bewußtsein, und um andererseits den Angriffen, welche von Seite des wieder heidnisch gewordenen Weltgeistes auf die christlichen Wahrheiten gemacht werden, mit den Waffen des Geistes zu begegnen, und von dieser

Vertheidigung nicht abzulassen, möge kommen, was da wolle. So lange das Vorbild der Martyrer tief in die Seele des Christen eingeprägt bleibt, werden die Angriffe des Weltgeistes auf das Christenthum machtlos abprallen an der Festigkeit und Kampfesfreudigkeit, die er aus diesem Vorbilde schöpft.

2. Die Martyrer sind aber auch unsere Vorbilder im sittlichen Kampfe. — Der Mensch erhält in der Taufe außer dem Glauben auch noch ein anderes Kleinod, das einen nicht geringeren Werth hat, als das Kleinod des Glaubens. Es ist die Liebe, welche „in unsere Herzen sich ergießt durch den heiligen Geist, der in uns wohnt" (Rom. 5, 5.). Sie ist das Princip der Sittlichkeit — der Sittlichkeit in der übernatürlichen Ordnung des Lebens, in welche wir durch die Taufe aufgenommen werden. Aufgabe des Menschen nun ist es, jenes Princip der Sittlichkeit zur Ausgestaltung in seinem Leben zu bringen, d. h. im Geiste jener Liebe sein Leben, all sein Thun und Lassen so zu gestalten, wie es dem sittlichen Gesetze entspricht. Wir müssen den alten Menschen aus-, und den neuen anziehen, der vom Geiste der Sittlichkeit belebt ist, gemäß dem Worte des Apostels: »Deponite secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris; renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis!« (Ephes. 4, 22 sqq.) Aber diese sittliche Umgestaltung, diese sittliche Erhebung des Menschen kann sich nur vollziehen unter beständigem Kampfe mit den Mächten der Welt und der Sinnlichkeit. Die Ausgestaltung der Sittlichkeit im menschlichen Leben ist kein ruhig und ohne Anstrengung sich verlaufender Proceß: sie fordert vielmehr ein ununterbrochenes, gewaltiges Ringen, einen fortwährenden, mit Aufwand aller Kraft zu führenden Kampf, wenn der Mensch dahin gelangen soll, daß er mit dem Apostel sagen kann: „Ich lebe zwar, aber nicht mehr ich, sondern Christus in mir." (Gal. 2, 20.) Schon in sich selbst trägt der Mensch einen Feind, den er im Interesse der Ausgestaltung des sittlichen Lebens nie außer Acht lassen darf. In seinem Herzen glüht der Funke der Begierlichkeit, den er schon in seiner Geburt als Erbtheil seines Geschlechtes überkommen hat; jeden Augenblick sucht

derselbe zur Flamme emporzuschlagen und den sittlichen Fond, den der Mensch in sich bereits angesammelt, wieder zu verzehren. Von außen aber naht sich dem Menschen die Versuchung zum Bösen in tausendfältiger Gestalt. Der Geist der Welt breitet all seine Schätze vor dem Menschen aus, und ruft ihm, wie einst der Teufel dem Herrn, unaufhörlich zu: „Sieh, all das will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest!" Schmeichelnd umgaukeln den Menschen die Phantasmen des sinnlichen Genusses, und überall hört er die Sirenenstimme der Sinnlichkeit, die ihm zuflüstert, es sei Thorheit, den kostbaren Becher irdischer Lust nicht mit vollen Zügen zu trinken, im Interesse einer Tugend, von der man nicht wisse, woher sie komme und wohin sie gehe. Und wie leicht finden solche Versuchungen Eingang in das menschliche Herz, da von Innen heraus ihnen die natürliche Neigung zum Irdischen und Sinnlichen entgegenkommt, so daß Inneres und Aeußeres zusammenwirken, um den Menschen von dem „engen Weg, der zum Leben führt", abzulenken, und auf die breite Straße zu stellen, die zwar zum Abgrund des Verderbens führt, so aber, daß dieser Abgrund verdeckt ist durch das Rosenbeet des sinnlichen Genusses, das sich darüber ausbreitet. Da gilt es, einen mächtigen und gewaltigen Kampf zu kämpfen, da gilt es, die ganze Kraft und den ganzen Heldenmuth des sittlichen Willens aufzubieten, um in all diesen Gefahren zu bestehen, um unentwegt auf dem Boden der Sittlichkeit festzustehen, und die Forderungen der Sittlichkeit gegen allen Andrang der Versuchung und gegen alle Stürme der Sinnlichkeit und der Leidenschaft im Leben durchzusetzen. Ohne diesen Kampf keine Sittlichkeit, ohne beständiges Ringen mit den Mächten des Bösen keine christliche Tugend!

Da bedarf es denn wohl wieder eines lebendigen Vorbildes, an welchem der Mensch sich aufrichten kann in diesem gewaltigen sittlichen Kampfe, eines Vorbildes, aus dessen Anblick er Muth, Begeisterung und Kraft schöpfen kann, um all den Wechselfällen dieses Kampfes gewachsen zu sein, und nimmer zu ermüden, möge die Anstrengung und Selbstverleugnung, die dieser Kampf fordert, noch so groß und anhaltend sein. Und welch glänzenderes Vorbild könnte auch in dieser Richtung dem Menschen vorgehalten werden, als das Vorbild der christlichen Mar-

tyrer! Die Martyrer mußten den ganzen sittlichen Kampf schon durchgemacht haben, um nur überhaupt im Stande zu sein, ihr Leben für Christus hinzugeben. Oder glauben wir denn, daß ein Mensch, der die heilige Schranke der Sittlichkeit überschritten und sich zum Sklaven des Bösen gemacht hat, je die Kraft und den Heldenmuth in sich finden könne, unter den furchtbarsten Qualen sein Leben für die höchsten sittlichen Güter der Menschheit hinzugeben? Nein, ein dem Bösen verfallener, ein den sinnlichen Genüssen hingegebener oder in die Selbstsucht versunkener Mensch opfert sein Leben nicht für Christus. Gerade dieses also, daß die Martyrer ihr Leben hingaben für Christus, ist der schlagendste Beweis, daß sie vorher schon einen guten Kampf gekämpft, daß sie in muthigem sittlichem Ringen eine unvergleichlich hohe Stufe der sittlichen Vollkommenheit errungen hatten, weil sie nur dadurch, daß sie in diesem sittlichen Kampfe ein vollgerütteltes Maß sittlicher Kraft gewonnen, überhaupt fähig sein konnten, das Opfer ihres Lebens für Christus zu bringen. Was aber noch mehr ist: die Martyrer gaben ihr Leben hin nicht blos für den christlichen Glauben, sondern auch für die christliche Sitte. Nicht blos dafür, daß sie von dem christlichen Glauben, sondern auch dafür, daß sie von der christlichen Sitte, von den sittlichen Geboten ihres Herrn nicht lassen wollten, mußten sie mit dem Leben büßen. Hätten ja so viele Martyrer, wenn sie auch innerlich ihren Glauben nicht verleugneten, ihr Leben retten können, wenn sie nur ein Körnchen Weihrauch auf den Altar der Götter gestreut hätten. Aber sie wußten, daß das christliche Sittengesetz dieses verbot, daß es also Sünde wäre, wenn sie sich dazu herbeiließen, und weil sie es als Sünde erkannten, darum thaten sie es nicht und gaben lieber ihr Leben dahin. Und wie viele christliche Jungfrauen hätten ihr Leben retten können, wenn sie den Sollicitationen der Verführung, denen sie der heidnische Richter hingab, sich preisgegeben hätten! Aber sie thaten es nicht, weil es Sünde war, und weil sie es nicht thaten, darum verfielen sie dem Bluturtheile. Welch herrliches Beispiel haben uns daher die Martyrer gegeben auch in Beziehung auf den sittlichen Kampf, den wir Alle zu kämpfen haben! Mit unerschütterlichem Muthe haben sie alle Versuchungen abgewiesen, die sie aus der Bahn der Tugend werfen konnten, und

sind dadurch zu einer so hohen Stufe der sittlichen Kraft und der sittlichen Vollkommenheit gelangt, daß sie im Stande waren, das Martyrium zu bestehen; sie haben selbst dann, als die Versuchung ihnen in der Gestalt der heidnischen Tortur und des heidnischen Bluturtheils nahte, dieselbe mit aller Kraft abgewiesen mit dem unerschütterlichen Entschlusse, lieber zu sterben, als von der christlichen Sitte zu lassen. Wahrhaft ein Vorbild für uns, wie es größer und glänzender nicht sein könnte. Was ist der sittliche Kampf, den wir durchzumachen haben, im Vergleich mit dem, den sie bestanden! Wäre es nicht die größte Beschämung für uns, wenn wir uns feige erwiesen in dem geringeren Kampfe, nachdem sie in einem weitaus größeren und gewaltigeren Kampfe Sieger gewesen? Ja das Vorbild der Martyrer muß uns aufmuntern und anfeuern, mit aller Kraft den sittlichen Kampf zu kämpfen, und so lange dieses Vorbild tief unserem Herzen eingeprägt ist und bleibt, werden wir im sittlichen Ringen nicht unterliegen.

3. Die Martyrer sind endlich auch unser Vorbild im Kampfe mit den Leiden und Trübsalen dieses irdischen Lebens. — Das Leben des Menschen hienieden ist eine fortlaufende Reihe von Leid, Trübsal und Schmerz. Der Freuden, die wir hienieden genießen, sind es wenige, und diese sind selten ungetrübt; des Leidens und des Jammers dagegen gibt es in der Welt eine Fülle, und bei manchen Menschen scheinen die Quellen desselben unversiegbar zu sein. Und noch dazu müssen gar häufig gerade jene den vollen Becher des Jammers und des Schmerzes trinken, die es am wenigsten verdient zu haben scheinen, während Anderen, deren Schuld dem Anscheine nach größer ist, ein verhältnißmäßig geringeres Maß von Leid und Unglück zu Theil wird. Seit der Mensch über die Schwelle des Paradieses getreten ist, sind Leid und Schmerz hienieden sein Antheil geworden; Gottes Gerechtigkeit hat dieses Verhängniß über die Menschen gelegt, und es liegt in seiner Hand, in welchem Maße er dieses Verhängniß über jeden Einzelnen ergießen will. Aber es ist nicht dabei geblieben. Die Erlösung hat den Schmerz und die Trübsal geheiligt, indem Christus den Schmerz auf sich nahm, und ihn zum Opfer umgestaltete. Und so will denn Gott, daß auch wir, indem wir in den Geist

Christi eingehen, das Leid und den Schmerz mit Geduld tragen und ihn zum Opfer umgestalten, zu einem Opfer, das wir Gott bringen, um dadurch ewigen Trost und ewiges Glück zu gewinnen.

Aber die Sehnsucht nach Friede, Ruhe und Glück wurzelt zu tief im Herzen des Menschen, ist zu groß und zu überwiegend, als daß es dem Menschen ein Leichtes sein könnte, das Leid und den Schmerz dieses Lebens mit Geduld zu tragen, und ihn als Opfer auf den Altar Gottes zu legen. Der Mensch flieht von Natur aus das Uebel, den Schmerz, und wenn er doch über ihn hereinbricht, so erträgt er ihn nur schwer. Der Schmerz drückt ihn nieder, er lähmt seine Thatkraft, er macht ihn verzagt, und diese Verzagtheit steigert sich nicht selten entweder zur Verzweiflung, oder sie läßt den Menschen unter der Last des Schmerzes in einen Zustand dumpfer geistiger Betäubung versinken, in welcher sein höheres Leben erstirbt. Die schmeichelnden Sollicitationen der Welt und des Fleisches sind nicht die einzigen Versuchungen, die an den Menschen herantreten; auch durch Leid und Schmerz wird der Mensch versucht, daß er den Muth sinken lasse, das Vertrauen auf Gott preisgebe, und zuletzt murrend gegen Gott sich auflehne. Da gilt es also wiederum zu kämpfen gegen diese Versuchungen. Der Mensch muß alle seine Kraft zusammen nehmen, um die schwere Last des Schmerzes zu tragen, um geduldig den Heimsuchungen Gottes sich zu fügen, den Schmerz und die Trübsal Gott zum Opfer zu bringen, und dadurch den Absichten Gottes zu genügen. Es gilt immer auf der Wache zu sein gegen alle jene Regungen der Verzagtheit und der Unzufriedenheit, die aus dem durch das Leid niedergedrückten Herzen so leicht aufsteigen, oder die durch den Contrast des eigenen Schmerzes mit dem Wohlergehen Anderer erregt werden, alles Eindringen dieser Regungen in das sittliche Bewußtsein und in den sittlichen Willen kräftigst abzuwehren, und so sich aufrecht zu erhalten auf dem Boden unerschütterlicher Geduld und Standhaftigkeit.

Aber auch dazu bedarf der Mensch eines lebendigen Vorbildes, vielleicht in noch höherem Maße, als im sittlichen Kampfe. Und welches Vorbild könnte ihm auch hier wiederum näher liegen, könnte eine stärkere Stütze für ihn bilden, als das Vorbild der christlichen Martyrer? Was ist alles Leid und aller Schmerz, den wir zu

tragen haben, im Zusammenhalt mit den Bergen von Trübsal, die über die Martyrer hereingestürzt sind! Den Becher des Seelenschmerzes haben sie bis auf den Grund geleert. Die Qualen der Furcht vor schrecklicher Peinigung und vor eben so schrecklichem Tode, die Qualen der Verlassenheit von jeder menschlichen Hilfe, die Qualen, welche die Mißkennung, die Verachtung, ja der Haß sogar von Seite jener, die ihnen lieb und theuer waren, in ihnen erregen mußten — es gibt Nichts, was damit in Vergleich gebracht werden könnte. Und die Leiden des Körpers, welche die Verfolgung auf sie häufte — keine Feder ist im Stande, dieselben zu schildern, da nur eine dämonische Phantasie sie zu ersinnen vermochte. Aber besiegt wurden sie von all diesen Leiden nicht. Mit wahrhaft himmlischer Geduld, und mit wunderbarer Standhaftigkeit haben sie in denselben ausgeharrt bis zum Ende. Nicht als ob nicht auch an sie die Versuchungen des Kleinmuthes, der Verzagtheit, der Ungeduld sich herangewagt hätten. Sie waren ja Menschen wie wir; gegen die Anwandlungen menschlicher Schwäche waren sie so wenig wie wir schon von vornherein gefeit. Aber mit unerschütterlichem Heldenmuthe haben sie auch mit diesen Versuchungen den Kampf aufgenommen, und indem sie fortkämpften bis zum Ende, haben sie auch auf diesem Gebiete den Feind besiegt und ihren siegreichen Fuß auf dessen Nacken gesetzt. So wurde ihr Martyrium zu einem Opfer, wohlgefällig vor Gott und den Menschen — ein Nachbild jenes Opfers, das der Herr durch sein Leiden und Tod am Kreuze gebracht hat. Wir fragen nochmals: Kann es ein leuchtenderes Vorbild für uns geben in unserem Kampfe mit den Leiden und Trübsalen dieses Lebens, als diese christlichen Martyrer? Wenn der Heiland das Wort gesprochen: „Wer mir nachfolgen will (in den Himmel), der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir nach" (Matth. 16, 24.), so haben wiederum die Martyrer uns das Kreuz des Herrn vorangetragen auf ihrem Leidenswege, und haben uns gezeigt, wie auch wir die Kreuzträger des Herrn werden können und sollen. An ihrem Beispiele also können und sollen wir uns aufrichten, wenn das Kreuz des Leidens und der Trübsal über uns hereinbricht, an ihrem Beispiele können und sollen wir lernen, mit unbeugsamer Kraft die Versuchungen des

Kleinmuthes, der Verzagtheit und der Unzufriedenheit von uns abzuwehren, und mit standhafter Geduld das Opfer zu bringen, das Gott von uns verlangt, wenn er Kreuz und Trübsal über uns verhängt. Und so lange dieses Vorbild der Martyrer tief in unserer Seele eingeprägt ist und bleibt, werden wir auch im Kampfe mit den Leiden und Trübsalen dieses Lebens nicht unterliegen.

So ist denn das christliche Martyrium nach jeder Beziehung hin von der größten Bedeutung. Wir wiederholen es: das Martyrium ist nicht als eine blos zufällige Thatsache in die Geschichte der christlichen Kirche hereingetreten; es ist vielmehr eine Thatsache, die mit dem Christenthum, mit der christlichen Kirche und mit dem christlichen Leben innerlich und nothwendig zusammenhängt. Alles, was wir bisher vom Zwecke, von der Wirksamkeit und von der Tragweite desselben gesagt haben, muß uns davon überzeugen. Kein Wunder, wenn die Kirche nicht müde wird, ihre Martyrer zu preisen, kein Wunder, wenn sie triumphirend die Welt auf die Martyrer und auf die Wirkungen ihres Martyriums hinweist, sobald jene das Schwert der Verfolgung auf's Neue erhebt. Es sollte der Geist der Welt sich scheuen, die Kirche mit neuen Martyrern zu bereichern, denn die Folgen hievon müssen für ihn ebenso verhängnißvoll werden, wie sie es ehedem für das Heidenthum und für die heidnische Gewalt geworden sind. Manche von den Adepten des Weltgeistes sehen das auch ein, und warnen deshalb die Gewalten dieser Welt, neue Martyrer zu machen. Im Ganzen und Großen aber ist die Welt zu blind, als daß sie aus der Geschichte Etwas lernen möchte. Darum beginnt sie immer wieder auf's neue die alte Sysiphus-Arbeit, obgleich sie stets zu ihrem Verderben und zur Verherrlichung der verfolgten Kirche ausgeschlagen hat. Möge sie es thun; unsere Hoffnungen werden dadurch nicht niedergeschlagen, sondern vielmehr nur erhöht und gekräftigt werden. —

Siebente Studie.

Das Wunder in der christlichen und in der materialistischen Weltanschauung.

Einen integrirenden Theil der christlichen Offenbarungsthatsache bildet das Wunder. Durch das Wunder wurde die christliche Offenbarung vorbereitet, durch das Wunder führte sie sich in die Welt ein, durch das Wunder wurde ihre Verbreitung unter den Menschen und deren gläubige Annahme von Seite der letzteren vermittelt. Von dem Augenblicke an, wo Moses vor Pharao jene wunderbaren Thaten vollbrachte, die diesen bestimmten, das Volk Israel ziehen zu lassen, setzte sich das Wunder im Bereiche des alttestamentlichen Offenbarungskreises fort, bis endlich der Heiland der Welt selbst, nachdem er auf Erden erschienen, das Wunder in seine Hand nahm, und in der Verwandlung des Wassers in Wein „den Anfang der Zeichen und Wunder in Cana zu Galiläa (initium signorum in Cana Galilaeae) machte", und dadurch seine Jünger zum Glauben an ihn und an seine göttliche Sendung brachte[1]). Diesem ersten Wunder folgte eine Reihe anderer, noch größerer Wunderthaten; Kranke wurden von ihm geheilt, geheilt durch den bloßen Wink seines Willens, die Elemente beugten sich unter der Herrschaft seines Willens und gehorchten seinem Befehle, Todte erwachten auf sein Wort hin aus dem Todesschlafe und kehrten in's Leben zurück, und endlich wurde diese ganze Reihe der Wunder des Heilandes abgeschlossen und gekrönt durch seine eigene glorreiche Auferstehung aus dem Grabe. Dann, nachdem der Erlöser hinübergegangen war zum Vater,

1) Joann. 2, 11.

ging das Amt der Wunderwirkung auf die Apostel über; in Kraft dessen, der sie in die Welt ausgesendet, um das Evangelium zu verkünden, verrichteten sie dieselben Wunder und Zeichen, wie sie selbe vordem an ihrem Herrn und Meister angestaunt hatten. Und auch sie nahmen das Charisma der Wunderwirkung nicht mit sich in die Ewigkeit hinüber; sie ließen es als Erbgut in der Kirche zurück, und so hat sich in dieser die Wunderwirkung fortgepflanzt bis heute, und wird bleiben bis zum letzten Wunder, das der Heiland selbst wiederum verrichten wird, wenn er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, — bis zum Wunder der allgemeinen Auferstehung. So ist das Wunder unauflöslich mit dem Christenthume verknüpft, und weder der Christ, noch der Gegner des Christenthums kann je von demselben absehen. — Sehen wir daher, welche Bedeutung das Wunder in der christlichen Offenbarungs- und Heilsordnung hat, und wie sich der neueste Gegner des Christenthums, der Materialismus, zu demselben verhält.

I.

1. Was ist das Wunder? — Tritt uns im Bereiche der physischen Ordnung eine Wirkung gegenüber, welche aus rein natürlichen Kräften, so fern diese nach den Naturgesetzen wirksam sind, erklärt werden kann und muß: dann nennen wir sie eine natürliche Wirkung (effectus naturalis). Begegnet uns dagegen im Bereiche dieser physischen Ordnung eine solche Wirkung, welche aus der Wirksamkeit natürlicher oder überhaupt geschöpflicher Kräfte gar nicht erklärt werden kann, sondern vielmehr alle Wirkungsfähigkeit derartiger Kräfte übersteigt, dann nennen wir sie ein **Wunder** (miraculum). Demnach ist das Wunder, allgemein genommen, eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung, welche stattfindet praeter ordinem naturae[1]), oder mit anderen Worten: eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung, welche die Wirkungsfähigkeit aller geschöpflichen Kräfte in der Welt übersteigt[2]). Daraus folgt, daß nicht jede

1) S. Thom. S. Theol. 1, qu. 110, art. 4. c. Miraculum est, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. — 2) »Effectus sensibilis, qui totius naturae creatae ordinem et facultatem excedit.«

Wirkung, welche durch geschaffene Kräfte nicht bewerkstelligt werden kann, deßhalb schon ein Wunder im eigentlichen Sinne genannt werden könne; der Begriff des Wunders beschränkt sich vielmehr nur auf solche Wirkungen, welche sinnlich wahrnehmbar in der Natur oder in der physischen Ordnung uns entgegentreten, und von denen wir sagen müssen, daß sie nach den Gesetzen der physischen Ordnung in der Natur nicht hätten eintreten können. So ist z. B. die Erschaffung der Welt oder die Erschaffung der einzelnen Seelen im Laufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht im eigentlichen Sinne ein Wunder zu nennen, weil es sich hier nicht um eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung im Bereiche der Natur oder der physischen Ordnung handelt. Dagegen ist die Auferstehung eines Todten zum Leben ein Wunder im eigentlichen Sinne, weil sie nach physischen Gesetzen in der natürlichen, physischen Ordnung nicht zum Eintritt kommen könnte. So ist das Wunder immer eine Erscheinung in der Natur, aber nicht gewirkt durch die Natur, sondern durch eine höhere, über der Natur stehende und sie beherrschende Ursache.

2. Aus dieser allgemeinen Definition des Wunders erhellt schon, daß dasselbe in verschiedener Weise und in verschiedenen Abstufungen auftreten kann. Darum liegen uns denn auch verschiedenartige Eintheilungen des Wunders vor. Die geeignetste Eintheilung ist wohl jene, welche der heil. Thomas gibt[1]). Wunder, sagt er, wird eine Wirkung genannt, je nachdem sie die Wirkungsfähigkeit der Natur resp. der natürlichen Kräfte übersteigt. In je höherem Grade daher solches bei einer Wirkung der Fall ist, ein um so größeres Wunder wird sie auch sein. Nun kann aber eine Wirkung in dreifacher Weise die Wirkungsfähigkeit der Natur übersteigen, nämlich entweder an sich, d. h. in Rücksicht auf die Substanz der Wirkung, wie dies z. B. bei der Verklärung des Leibes stattfindet. Eine solche Wirkung nimmt den ersten Rang unter den Wundern ein. Oder es kann eine Wirkung die Kraft der Natur übersteigen in Rücksicht auf das Subject, in und an welchem die Wirkung geschieht, wie solches z. B. bei der Auferweckung eines Todten stattfindet; denn die Natur kann

1) S. Theol. 1, qu. 105, art. 8.

allerdings Leben erzeugen, aber nicht in einem Leibe, der bereits todt ist. Solche Wirkungen nun nehmen den zweiten Rang unter den Wundern ein. Oder endlich es kann eine Wirkung die Wirkungsfähigkeit der Natur blos übersteigen in Rücksicht auf die Art und Weise, wie sie im gegebenen Falle sich vollzieht: wie wenn z. B. ein Kranker plötzlich und durch ein bloßes Wort geheilt wird, ohne daß die gewöhnlichen natürlichen Mittel der Heilung angewendet und der naturgemäße Proceß der Heilung von dem Kranken durchgemacht wird. Solche Wirkungen stehen dann auf der untersten Stufe in der Stufenleiter der Wunder. — Eine andere Eintheilung des Wunders, die aber mit der vorausgehenden so ziemlich parallel läuft, begegnet uns in der Unterscheidung zwischen solchen Wundern, die contra naturam, zwischen solchen, die supra naturam und endlich zwischen solchen, die praeter naturam sind." »Contra naturam« ist ein Wunder, wenn der zu erzielenden Wirkung im gegebenen Falle ein Naturgesetz entgegensteht, das mithin für diesen Fall sistirt, außer Geltung gesetzt werden muß, wenn die wunderbare Wirkung zu Stande kommen soll, wie solches z. B. bei dem Nichtverbrennen der drei Jünglinge im Feuerofen stattfand. »Supra naturam« dagegen ist ein Wunder, bei welchem zwar der zu erzielenden Wirkung im gegebenen Falle kein solches Naturgesetz direct entgegensteht, wobei aber doch auch weder in den gegebenen Verhältnissen selbst, noch auch sonst in der ganzen Natur eine natürliche Kraft vorhanden ist, welche jene Wirkung hervorzubringen vermöchte, wie solches z. B. bei der Auferweckung eines Todten stattfindet. »Praeter naturam» endlich ist ein Wunder, wenn die Wirkung an sich zwar auch durch natürliche Ursachen und Mittel erzielt werden könnte, aber nicht in der Weise, wie es im gegebenen Falle geschieht, wie solches z. B. bei einer augenblicklichen Krankenheilung durch ein bloßes Wort der Fall ist [1]).

3. Es ist klar, daß der Wunderbegriff einen über der Natur waltenden, persönlichen Gott voraussetzt. Das Wunder ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß über der Natur ein persönlicher Gott steht, der die Natur mit allen ihren Kräften

1) Cf. S. Thom. De potent. qu. 6, art. 2, ad 3.

und Gesetzen geschaffen, und deshalb über die Natur und ihre Gesetze absolute Gewalt hat. Ein Wunder kann nur von Gott, von Gott dem Schöpfer Himmels und der Erde gewirkt werden. Denn die physische Nothwendigkeit, die in der natürlichen physischen Ordnung allenthalben waltet, ist von allen geschaffenen Kräften, auch von jenen, die an sich nicht der physischen Ordnung angehören — von den geschaffenen Geistern — ganz unabhängig, und kann daher von ihnen nie überwunden werden. Allerdings kann sich der Mensch der Naturkräfte und ihrer Gesetze bedienen für seine Zwecke; er kann sie durch Erfindungen in seinen Dienst ziehen, er kann die Natur nach ihren Gesetzen durch Experimente zu Zwecken leiten, die diese an und für sich und unter den gegebenen Verhältnissen nicht erreichen würde, und dadurch ganz „erstaunliche" Wirkungen (effectus mirabiles) erzielen; aber ein Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes kann er nicht wirken. Eine Wirkung, welche die gesammte Naturordnung, und alle Wirkungsfähigkeit ihrer Kräfte übersteigt, erfordert auch eine Ursache, die über der gesammten Naturordnung und ihren Kräften steht, eine absolute Macht und Gewalt darüber besitzt, — und das ist Gott allein, — Gott der Schöpfer und Regent Himmels und der Erde. Gott kann einen geschaffenen Geist oder einen Menschen als Ministerialursache der Wunderwirkung gebrauchen, indem er die Wunderwirkung an einen von dem letzteren gesetzten Willensakt als an ihre Bedingung knüpft; aber die Wunderwirkung geht immer von Gott als der wirkenden Ursache aus, und kann nur von ihm ausgehen. Wer daher aus eigener Kraft Wunder wirkt, der muß nothwendig Gott sein. Denn nur Gott hat jene absolute Gewalt und Herrschaft über die Natur und ihre Gesetze, die zur Wunderwirkung erforderlich ist, weil er es ist, der die Natur geschaffen, ihr ihre Gesetze gegeben hat und sie regiert.

4. Ist aber diese Voraussetzung gegeben, d. h. ein über der Natur waltender und die ganze Schöpfung regierender und leitender, persönlicher Gott anerkannt: dann ist die Frage um die Möglichkeit des Wunders eigentlich eine ganz müßige. Der Unglaube hat diese Frage aufgeworfen und hat sie verneint; er konnte sie aber nur verneinen unter der Bedingung, daß er von

vorneherein schon entweder gar keinen über der Welt waltenden und von dieser verschiedenen, persönlichen Gott anerkannte, oder aber dem von ihm angenommenen Gotte die Regierung und Leitung der Welt absprach, und die Natur auf sich allein stellte. Und darin war er consequent. So wie ein überweltlicher, persönlicher Gott anerkannt und daran festgehalten wird, daß derselbe die Welt geschaffen hat, erhält und regiert, ist die Möglichkeit des Wunders so evident, daß man sie nur unter Verleugnung aller Gesetze der Vernunft in Abrede stellen könnte. Denn Gott ist ja als Schöpfer der Natur der unbedingte Herrscher über dieselbe, und es kann daher durchaus nicht angenommen werden, daß die Naturgesetze ihm in der Weise als absolut gegenüberstehen, daß er sich in seiner Wirksamkeit auf die Natur stets nothwendig nach deren Gesetzen richten müßte. Dieß hieße den Werkmeister von seinem Werke abhängig machen und seine Allmacht beschränken. „Wie unsere Seele," sagt der heilige Thomas[1]), „den Körper bewegt und leitet, so bewegt und lenkt Gott den Lauf der Natur, als deren erste und oberste Ursache und erster Beweger. Da sein freier Wille diese Ordnung der natürlichen Dinge gesetzt hat, so hat er in seiner Schöpfung seine Macht nicht gebunden, noch erschöpft, so daß er nicht auch in anderer Weise und außer dem natürlichen Lauf der Dinge unmittelbar durch seine Machtvollkommenheit Wirkungen hervorbringen könnte." Das ist so klar, daß nur die Unvernunft es leugnen könnte. „Die Natur ist ja nicht verzaubert und versteinert in den sogenannten Naturgesetzen, welche eine falsche Abstraction und einseitige Naturbetrachtung als ebenso viele unnahbare Götter Gott gegenüberstellt; sie ist vielmehr durchweht von dem lebendigen Odem des „Schöpfers," und dieser Lebensodem kann sich daher auch offenbaren in Wirkungen, die über den Kräften der Natur stehen. Und man kann auch nicht sagen, daß die unendliche Weisheit Gottes mit solchen Ausnahmefällen von der allgemeinen Regel der Naturgesetze sich nicht vereinbaren lasse. Denn die Wunder sind ebenso, wie alle natürlichen Wirkungen von Ewigkeit her in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen gewesen, und treten daher gerade dann zu Tage,

1) C. gent. 3, 99.

wenn die im göttlichen Geiste präformirte Weltordnung ihr Erscheinen fordert. Somit steht die Möglichkeit des Wunders außer allem Zweifel; wer sie leugnet, kann solches nur thun unter Voraussetzung einer deistischen, pantheistischen oder materialistischen Weltanschauung.

5. Allerdings wendet der Materialismus ein, daß durch das Wunder die physische Ordnung zerstört würde, was nicht blos der Erfahrung, sondern auch der Vernunft widerspreche. „Wie wäre es möglich," sagt Büchner[1]), „daß die unabänderliche Ordnung, in der die Dinge sich bewegen, jemals zerstört würde, ohne einen unheilbaren Riß durch die ganze Welt zu machen, ohne uns und das All einer trostlosen Willkür zu überliefern, ohne jede Wissenschaft als kindischen Quark, jedes irdische Bemühen als vergebliche Arbeit erscheinen zu lassen!" Allein das Wunder involvirt keineswegs eine Störung, noch viel weniger eine Zerstörung der physischen Ordnung; es ist nur eine Ausnahme von den Gesetzen derselben, welche in einem einzelnen Falle von Gott, als dem Urheber jener Ordnung gemacht wird, und zwar aus einer von ihm selbst in seinem ewigen Weltplane prämeditirten Absicht. Die Naturgesetze bleiben hiebei, in ihrer Allgemeinheit genommen, ganz unangetastet, die physische Ordnung geht nach wie vor ihren Gang fort; nur in einem einzelnen gegebenen Falle greift Gott unmittelbar ein, und bringt innerhalb der physischen Ordnung eine Wirkung hervor, an welche die Kräfte der Natur, so fern sie nach den ihnen eigenthümlichen Gesetzen wirksam sind, nicht hinanreichen. Wie sollte also hier von einer Störung oder gar von einer Zerstörung der physischen Ordnung die Rede sein können!

6. Ueberhaupt ist das Wunder nichts Widernatürliches. Es ist eine übernatürliche Wirkung, gewiß; — aber das Uebernatürliche ist nicht widernatürlich. Wie sollte auch das Wunder etwas Widernatürliches sein! Widernatürlich wäre es nur dann, wenn es einen inneren Widerspruch in sich schließen würde. Aber ein solcher innerer Widerspruch existirt nicht. Wäre die physische Ordnung und ihre Gesetze etwas Absolutes, nicht von Gott Gesetztes, oder würde Gott durch die Wunder-

1) Kraft und Stoff, S. 36.

wirkung in Widerstreit treten mit seinen eigenen Eigenschaften: dann allerdings würde das Wunder einen inneren Widerspruch involviren. Aber keine der beiden Voraussetzungen ist hier gegeben. Die Natur und ihre Gesetze sind nichts Absolutes, von Gott Unabhängiges, sondern stehen unbedingt unter der Macht und Leitung Gottes, und können somit durchaus keinen Anspruch darauf machen, daß die mächtige Hand Gottes nicht hie und da in sie eingreife und einen Ausnahmefall von der Regel setze, eine Wirkung hervorbringe, zu welcher ihre eigenen Kräfte nicht ausreichen. Ebenso wenig tritt Gott in der Wunderwirkung in Widerstreit mit seinen eigenen Eigenschaften, weil, wie wir gesehen haben, seine absolute Weisheit dadurch keine Einbuße erleidet. Von der natürlichen sittlichen Ordnung allerdings kann Gott nie eine Ausnahme machen; das natürliche sittliche Gesetz kann Gott in keinem Falle außer Geltung setzen, weil er in diesem Falle das sittlich Böse erlauben würde, und dieses mit der Heiligkeit Gottes in Widerspruch stünde. Nicht aber verhält es sich so mit der physischen Ordnung und ihren Gesetzen. Demnach ist das Wunder keineswegs etwas Widernatürliches. Wenn man von Wundern spricht, die »contra naturam« sind, so hat dieses, wie wir bereits gesehen haben, blos den Sinn, daß im gegebenen Falle ein der wunderbaren Wirkung entgegenstehendes Naturgesetz außer Kraft gesetzt wird, nicht aber, daß die Wirkung selbst im inneren Widerspruch steht mit der Natur überhaupt und die Ordnung derselben zerstört. Das Wunder ist seinem Wesen nach übernatürlich, setzt ein übernatürliches Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge voraus, und ist die Wirkung dieses übernatürlichen Eingreifens Gottes; aber es ist nicht widernatürlich.

II.

1. Ein Wunder kann jedoch von Gott nur gewirkt werden zu einem bestimmten Zwecke; denn was Gott thut, ist ein Werk seiner Weisheit, und diese wirkt nie ohne Zweck. Dieser Zweck kann jedoch hier nicht in der physischen Ordnung liegen; er muß vielmehr in die moralische Ordnung hinübergreifen. Denn das Wunder ist ein außerordentliches Eingreifen in den gewöhnlichen Naturlauf; und da solches in Rücksicht auf diesen

gewöhnlichen Naturlauf selbst nicht nothwendig wäre, so kann es nur durch einen höheren Zweck motivirt sein, der nicht mehr in der physischen, sondern in der moralischen Ordnung liegt. Wenn also Gott ein Wunder wirkt, so wirkt er es nicht um der Natur, sondern um des Menschen willen. Die Menschheit ist es, um derentwillen die allmächtige Hand Gottes herabreicht in die Sphäre der Natur, und eine wunderbare Erscheinung in derselben sich vollziehen läßt. Und fragen wir, wie und in wie fern das Wunder seinen Zweck in der moralischen Ordnung habe, so ist darauf zu antworten, daß ein Wunder von Gott immer nur in der Absicht gewirkt werden kann, um entweder eine Wahrheit für die Menschen zu bezeugen und zu bekräftigen, oder um durch dasselbe seinen Willen in einem gegebenen Falle kund zu thun, und vor den Menschen als seinen Willen zu bezeugen. Denn nur dafür, daß die Wahrheit bekräftigt und der Wille Gottes als solcher den Menschen kund werde, ist gegebenen Falls ein wunderbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Natur erforderlich. Andere Gründe oder Absichten lassen sich hiefür nicht auffinden.

2. Allein damit ist erst die eine Seite der Frage erschöpft. Das Wunder hat seinen Zweck wesentlich in der moralischen Ordnung — darüber kann kein Zweifel sein, — aber das Wunder ist etwas Uebernatürliches, und darum muß auch der Zweck, um dessenwillen es geschieht, mit diesem seinem wesentlichen Charakter im Einklang stehen, d. h. er muß gleichfalls der Sphäre des Uebernatürlichen angehören. Folglich setzt das Wunder nothwendig eine übernatürliche Ordnung voraus. Nicht die natürliche moralische Ordnung, für sich allein genommen, ist es, um welcher willen das Wunder geschieht; das Wunder bezieht sich vielmehr wesentlich auf die übernatürliche sittliche Ordnung, die durch die übernatürliche göttliche Offenbarung bedingt und gesetzt ist. Und es bildet in dieser Richtung einen integrirenden Bestandtheil jener Offenbarungsthaten Gottes, in welchen und durch welche die übernatürliche Ordnung in die Welt eingeführt und in derselben begründet worden ist. Erst unter diesem Gesichtspunkt tritt die ganze und volle Bedeutung des Wunders zu Tage. Erst dann, wenn das Wunder in seinem inneren teleologischen Zusammenhange mit der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und mit der

dadurch bedingten übernatürlichen Heilsordnung aufgefaßt wird, läßt sich vollkommen erkennen, welche Stellung das Wunder in der moralischen Ordnung einnimmt, und wie dasselbe in der gesammten Oekonomie der göttlichen Weltregierung nicht als etwas Zufälliges, sondern als etwas Nothwendiges, wenigstens moralisch Nothwendiges erscheint. Dieser innere teleologische Zusammenhang des Wunders mit der übernatürlichen Ordnung ist aber ein dreifacher, nämlich:

3. a) Für's Erste ist das Wunder die Art und Weise, wie die übernatürliche göttliche Offenbarung in Sphäre der Natur sich kundgibt und erscheint. Die übernatürliche göttliche Offenbarung ist für das menschliche Geschlecht bestimmt, und vollzog sich daher auch zunächst in dessen Sphäre. Sie ward vorerst vermittelt durch die Inspiration der auserwählten Werkzeuge der göttlichen Offenbarung, so wie durch anderweitige äußere Kundgebungen von Seite Gottes, wie solches z. B. auf dem Berge Sinai geschah, wo Moses die Stimme Gottes hörte, und der Inhalt des göttlichen Gesetzes ihm durch das gesprochene Wort Gottes mitgetheilt wurde. Dann aber in der Fülle der Zeiten geschah die göttliche Offenbarung durch den fleischgewordenen Sohn Gottes, welcher, selbst die absolute Wahrheit, uns auch die Fülle der Wahrheit brachte, sie während seines dreijährigen Lehramtes verkündigte, und so die göttliche Offenbarung vollendete. Multifariam multisque modis Deus aliquando loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in filio, quem constituit haeredem universorum[1]). Aber die göttliche Offenbarung sollte nicht hierauf beschränkt bleiben, nicht blos in der Sphäre des Menschengeschlechtes sich vollziehen; sie sollte auch auf die Natur übergehen; auch die Natur sollte zum Werkzeuge derselben werden; auch in ihr sollte die große That Gottes, die übernatürliche Offenbarung, zur Erscheinung kommen, damit nicht blos die Menschheit, sondern auch die Natur die Herrlichkeit, Barmherzigkeit und Liebe Gottes verkündete, und Zeugniß gäbe von dem ewigen Rathschlusse Gottes, die Menschen durch die Wahrheit frei zu machen. Und dieses Hinübergreifen der übernatürlichen Offen-

1) Hebr. 1, 1. 2.

barungsthat Gottes in die Sphäre der Natur eben ist das Wunder.

4. b) Für's Zweite ist das Wunder die Offenbarung der von Gott gesetzten übernatürlichen Heilsordnung in der Sphäre der Natur. Durch die übernatürliche Offenbarung Gottes, wie sie sich vollendet hat in Christo und in dem von ihm vollbrachten Erlösungswerke, ist auf die natürliche sittliche Ordnung eine höhere, übernatürliche Heilsordnung aufgesetzt, und jene in diese aufgenommen, in ihr verklärt worden. Diese übernatürliche Heilsordnung hat ihren Mittelpunkt in dem Opfer Christi, wie selbes in blutiger Weise am Kreuze vollbracht und in unblutiger Weise auf den Altären der Kirche fortgesetzt wird; sie ist ferner vermittelt durch die heiligen Sacramente, durch welche die am Kreuze verdiente Gnade und in dieser das übernatürliche Leben uns zufließt; ihre Frucht endlich ist dieses übernatürlich christliche Leben selbst, getragen durch die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und Gestalt gewinnend in den sittlichen Tugenden. So ist die ganze Menschheit und das ganze Menschenleben in der Kirche in eine höhere Lebenssphäre erhoben; ein höheres übernatürliches Lebensprincip hat sich in der heiligmachenden Gnade in die Seele des Menschen gesenkt, und offenbart sich in allen Tugenden und guten Werken, bis es endlich in der jenseitigen Verklärung in Gott zu seiner vollendeten Erscheinung gelangt. Nirgends waltet also das blos natürliche Leben im Bereiche der sittlichen Ordnung; überall ist dasselbe in das übernatürliche Leben aufgenommen und bewegt sich in dessen Kreisen. Aber Gottes That, in welcher er die übernatürliche Heilsordnung gesetzt hat, ist eine neue Schöpfung, und diese kann nicht auf das Menschengeschlecht allein beschränkt bleiben; sie muß auch auf die Natur übergehen; denn die Natur, die sichtbare Welt ist ja nur des Menschen wegen da. Nun wissen wir allerdings, daß die Natur erst am Ende der Zeiten die Frucht der Erlösung mit dem Menschen theilen wird, indem mit der Auferstehung und Verklärung des menschlichen Leibes auch die ganze Natur, die ganze sichtbare Welt, in den Stand der Verklärung eingehen wird. Aber wir wissen auch, daß nach den Worten des Apostels die ganze Natur wie in Geburtswehen liegt und seufzt nach dieser

Erlösung aus den Banden der bloßen Naturgesetze[1]) nach der Offenbarung der Kinder Gottes, um zugleich mit diesen die übernatürliche Herrlichkeit in ihrer Weise zu theilen. Sie ist also doch auch jetzt schon in Beziehung zur übernatürlichen Ordnung gesetzt, die physische Ordnung hängt doch auch jetzt schon mit der übernatürlichen Heilsordnung in der moralischen Welt innerlich zusammen, sie steht nicht außer dem Bereiche der großen göttlichen Heilsökonomie, sondern ist jetzt schon mit derselben in Verbindung gesetzt, in dieselbe aufgenommen. Verhält es sich aber also, dann muß die übernatürliche Heilsordnung auch jetzt schon in der Sphäre der Natur in entsprechender Weise zur Offenbarung kommen, muß jetzt schon, wenigstens in vorübergehender Weise, die eisernen Bande der Naturgesetze durchbrechen, um sich in Erscheinungen zur Offenbarung zu bringen, welche einen übernatürlichen Charakter an sich tragen, und die Wirkungsfähigkeit der Naturkräfte übersteigen. Auch jetzt schon muß die Natur durch diese Erscheinungen, die in ihrem Schoße sich vollziehen, als Offenbarung der übernatürlichen Heilsordnung sich erweisen, und Zeugniß ablegen von der neuen Schöpfung, welche Gott in dem Erlösungswerke und durch dasselbe auf die alte aufgesetzt hat. Und diese Offenbarung der übernatürlichen Heilsordnung in der Sphäre der Natur oder der physischen Ordnung ist eben wieder das Wunder.

5. c) Und hieraus ergibt sich denn nun der dritte Gesichtspunkt, unter welchem der Zusammenhang des Wunders mit der übernatürlichen Ordnung uns entgegentritt. Wenn das Wunder in erster Linie die Art und Weise ist, wie die übernatürliche göttliche Offenbarung in der Sphäre der Natur sich kundgibt und erscheint: dann ist das Wunder zugleich der Beweis für die Göttlichkeit jener Lehre, die uns als übernatürliche göttliche Offenbarung sich ankündigt. Die göttliche Offenbarung muß, wenn der Glaube an dieselbe für den Menschen ermöglicht werden soll, der menschlichen Vernunft gegenüber sich selbst begründen, sich selbst als das, was sie ist, erweisen. Würde die Offenbarung bei ihrem Eintritte in die Welt sich nicht vollkommen legimitiren als das was

1) Rom. 8, 22.

sie ist, so wäre der Glaube an dieselbe für die menschliche Vernunft ein Ding der Unmöglichkeit, weil diese nach den ihr immanenten Gesetzen nur dasjenige als wahr annehmen kann, was entweder durch Vernunftgründe hinreichend gewährleistet ist, oder für dessen Glaubwüdigkeit wenigstens schlagende und entscheidende Gründe sprechen. Wenn also die Offenbarungsthatsache sich vollzieht, so muß dieselbe mit solchen Beweisen sich umgeben, die jeden Zweifel darüber ausschließen, daß Gott sich wirklich im gegebenen Falle offenbare. Mit anderen Worten: Wer eine göttliche Offenbarung uns bringt, der muß seine göttliche Sendung und in ihr den göttlichen Ursprung dessen, was er uns als göttliche Offenbarung mittheilt, durch untrügliche Beweise begründen. Und welche Beweise werden hier näher liegen, als jene Thatsachen, wodurch die übernatürliche Offenbarung selbst, wenn sie ergeht, naturgemäß in der Sphäre der Natur sich ankündigt! Welche Beweise werden also hier näher liegen, als die Wunder? Das Wunder ist ja eine sinnenfällige Thatsache, die Jeder mit eigenen Sinnen wahrnehmen kann; das Wunder ist eine Wirkung, die alle Wirkungsfähigkeit der Naturkräfte übersteigt, und nur von Gott ausgehen kann: was wäre also geeigneter, für den Menschen die Wahrheit der Offenbarungsthatsache zu begründen, als das Wunder! So ist das Wunder wesentlich der Beweis für die Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarungsthatsache, und für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung selbst. Und eben weil es dieses ist, ist es für den Menschen zugleich das Criterium, an welchem er die wahre von einer blos angeblichen, trügerischen Offenbarung unterscheiden kann und muß. Auf welcher Seite das Wunder steht, auf dieser Seite ist auch die wahre göttliche Offenbarung; wo das Wunder fehlt, da ist es um die Glaubwürdigkeit dessen, der sich als Organ der göttlichen Offenbarung ausgibt, geschehen; der Glaube ist hier unmöglich; denn die wahre, übernatürliche Offenbarung kann nicht ohne Wunder in die Welt sich einführen, weil das Wunder die naturgemäße Erscheinung derselben in der Sphäre der Natur ist. Das ist der Grund, warum die göttliche Offenbarung schon im alten Bunde von einer Reihe von Wundern begleitet war, das der Grund, warum Christus der Herr Wunder und Zeichen wirkend durch die Welt ging, und das bedeutungs=

volle Wort sprach: „Wenn ihr meinen Worten nicht glaubet, so glaubet wenigstens meinen Werken[1]); das endlich der Grund, warum die Apostel, nachdem der heilige Geist über sie herabgekommen, durch ähnliche Wunder, wie sie der Herr gethan, die Wahrheit ihrer Sendung und ihrer Lehre bekräftigten. Es sollten diese Wunder den Menschen einerseits als Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und andererseits als Criterien für die sichere Erkenntniß der letzteren dienen.

6. Wenn ferner das Wunder in zweiter Linie betrachtet werden muß als die Offenbarung der von Gott in der Erlösung des Menschengeschlechtes gesetzten übernatürlichen Heilsordnung in der Sphäre der Natur, dann ist das Wunder zugleich auch der Beweis dafür, daß die Heilsordnung, die in der Sphäre der Natur im Wunder sich kundgibt, wirklich die von Gott gesetzte, übernatürliche Heilsordnung sei. Und da diese Heilsordnung verkörpert ist in der Kirche, so ist das Wunder als Beweis für die Wahrheit der übernatürlichen Heilsordnung zugleich auch der Beweis für die Wahrheit und für die göttliche Einsetzung der Kirche. Die Kirche tritt uns gegenüber mit dem Anspruche, daß wir sie als die von Gott gesetzte Institution zur Entsündigung und Heiligung des ganzen Menschengeschlechtes anerkennen sollen. Soll nun diese Anerkennung für den Menschen überhaupt möglich sein, so muß auch die Kirche sichere Beweise dafür beibringen, daß der Anspruch, den sie macht, ein gerechtfertigter sei. Diese Beweise können von verschiedener Art sein. Zunächst erweist sich uns die Wahrheit der Kirche als der Trägerin der von Christo gestifteten übernatürlichen Heilsordnung durch die vier Eigenschaften, mit denen sie ausgestattet ist, als da sind: Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität. Allein wenn wir unseren Gesichtskreis weiter ausdehnen, dann werden wir auch jene Thatsachen zu den Beweisen für die Göttlichkeit der Kirche rechnen müssen, in welchen die übernatürliche Heilsordnung naturgemäß in der Sphäre der Natur sich offenbart. Und das sind die Wunder. Darum hat die Wunderwirkung in der Kirche nie aufgehört, und wird nie aufhören. Die christliche Heilsordnung muß sich ja immer in der

1) Joann. 10, 38.

Sphäre der Natur in entsprechender Weise zur Offenbarung bringen, und die Folge davon ist, daß die Kirche in den Wundern, wodurch jenes geschieht, immer und überall den Menschen die Beweise ihrer Wahrheit darbietet, um den Glauben an sie Allen zu ermöglichen und auf jede Weise zu erleichtern. Für die Menschen selbst sind dann jene Wunder, durch welche die Kirche ihre Wahrheit beweist, wiederum Criterien, an welchen sie die wahre Kirche erkennen, und von anderen Gemeinschaften, die sich fälschlicherweise als von Gott gesetzte Institutionen ihnen aufdrängen wollen, unterscheiden können. Die Wunder sind zwar nicht die einzigen Criterien dieser Erkenntniß, wie sie nicht die einzigen Beweise für die Wahrheit der Kirche sind; aber immerhin sind sie, wenn es sich um die Erkenntniß der wahren christlichen Heilsordnung handelt, nicht gering anzuschlagen.

7. So ist denn das Wunder mit der geoffenbarten, übernatürlichen Religion untrennbar verbunden; letztere konnte ohne das Wunder sich weder in die Welt einführen, noch in derselben Bestand gewinnen. Dieser unlösliche innerliche Zusammenhang des Wunders mit der geoffenbarten Religion ist schon dem natürlichen gesunden Sinne des Menschen so einleuchtend, daß auch die falschen Religionen der Wunder nicht entbehren zu können glaubten. Es ist Thatsache, daß alle Religionen, die auf der Erde sich vorfinden, positiver Natur sind, d. h. ihren Ursprung auf eine außerordentliche göttliche Offenbarung zurückführen, gleichviel, wie sie sich diese Offenbarung, so wie die Art und Weise, wie sie geschehen sein sollte, vorstellen. Aber indem sie ihre religiösen Anschauungen und Institutionen auf göttliche Offenbarung zurückführen, berufen sie sich stets auf Wunder, um in denselben einen Beweis dafür zu gewinnen, daß ihre Religion wirklich und wahrhaft von Gott begründet worden sei. So hat jede Religion ihre Wunder, und so sonderbar, sinnlos und phantastisch dieselben auch erscheinen mögen, — die Thatsache, daß sie angenommen wurden, beweist doch, daß der natürliche gesunde Sinn die Verbindung des Wunders mit jeglicher positiven Religion als durchaus nothwendig anerkennt. Schon vor der Erscheinung Christi erzählen uns die Griechen so vieles von übernatürlichen Machterweisungen ihrer Götter, und als das erst geborene Christenthum

mit dem Heidenthume im Kampfe lag, da wußten die Heiden nicht „Wunder“ genug zu ersinnen, um die Wunder des Christenthums zu paralysiren und ihre eigenen religiösen Anschauungen dem Christenthume gegenüber zu halten. Die „Wunder“, mit denen der Islam den Völkern zu imponiren suchte, sind bekannt. Ueberall also tritt uns das Wunder entgegen; wie die Menschheit ohne positive Religion nicht leben, den Bedürfnissen ihres Geistes und ihres Herzens nicht genügen kann: so kann sie auch nicht ohne Wunder leben. Es liegt das Wunder dem von Natur aus religiösen Herzen des Menschen zu nahe, als daß er desselben gänzlich entbehren könnte.

III.

1. Aber da entsteht nun eine wichtige Frage: Wenn auch die falschen Religionen auf Wunder sich berufen, dann müssen diese Wunder, auf die sie sich berufen, unstreitig falsche, trügerische Wunder sein. Es gibt also auch falsche Wunder. Wenn aber dieses, ist denn dann eine Möglichkeit gegeben, die wahren und wirklichen Wunder als solche zu erkennen, und sie von den falschen zu unterscheiden? Diese Frage ist sehr wichtig; denn wäre keine Möglichkeit gegeben, das wahre Wunder als solches zu erkennen und es vom falschen zu unterscheiden, dann würde uns das Wunder als Criterium für die Erkenntniß der wahren Religion, der wahren göttlichen Offenbarung gar nichts mehr nützen; wir stünden rathlos da, wenn es sich um jene unterscheidende Erkenntniß handelte, und müßten zuletzt beim religiösen Zweifel oder bei der Leugnung aller geoffenbarten Religion anlangen. In der That hat der Unglaube gerade auf diesen Punkt sich vorzugsweise geworfen; er behauptet, das wahre Wunder lasse sich von dem falschen nicht unterscheiden; darum sei Alles in diesem Gebiete Lug und Trug, und es bleibe nichts anderes übrig, als die gesammte positive Religion über Bord zu werfen. Allein das ist eben nur wiederum eine von den vielen Behauptungen, die der Unglaube aufstellt, ohne sie zu beweisen. Das wahre Wunder ist als solches gar wohl erkennbar, kann gar wohl unterschieden werden von dem falschen. Es kann mit Gewißheit erkannt werden sowohl die Thatsache selbst, die als Wunder auftritt, als auch,

daß dieselbe wahrhaft ein Wunder sei. Es wird nicht schwer sein, dies zu beweisen.

2. Was vorerst die Thatsache betrifft, die als Wunder auftritt, so ist dieselbe stets eine sinnlich wahrnehmbare, und kann daher ebenso mit den Sinnen wahrgenommen und mit Gewißheit erkannt werden, wie jede andere Thatsache. Und wenn wir sie nicht selbst wahrgenommen haben, sie uns vielmehr durch das Zeugniß Anderer zur Erkenntniß gebracht und bestätigt wird, so finden dabei dieselben Gesetze der Kritik Anwendung, wie wenn es sich um das Zeugniß Anderer über irgend welche andere Thatsache handelt. Steht es deshalb fest, daß z. B. in Bezug auf die Thatsache der Auferweckung eines Todten die Zeugen den wahren Thatbestand wissen konnten und sagen wollten, so kann über diesen Thatbestand ebenso wenig mehr ein vernünftiger Zweifel obwalten, wie über eine andere geschichtliche Thatsache, falls jene Bedingungen gegeben sind. Es wäre gegen alle Vernunft, wollte man in dem einen Falle dem Zeugnisse Anderer glauben, in dem anderen aber nicht. „Das Außerordentliche des Vorganges hebt die Glaubwürdigkeit der Zeugen keineswegs auf, sondern verpflichtet nur zu strengerer und sorgfältigerer Prüfung; aber die Verwerfung ihres Zeugnisses müßte nothwendig zur Leugnung aller Geschichte führen, müßte die moralische Weltordnung vernichten, auf der alle menschliche Gewißheit in Rücksicht auf geschichtliche Thatsachen beruht.“ Hume's Argument, daß für das Wunder die bloße menschliche Auctorität, — der schwächere, gegen dasselbe aber die constante Erfahrung, in welcher jene wunderbare Erscheinung uns nie begegnet ist, — der stärkere Beweis stehe, daß aber der schwächere Beweis dem stärkeren weichen müsse, hat deshalb keine Giltigkeit, weil es auf einer falschen Voraussetzung beruht. Denn die menschliche Auctorität ist, wenn die zu ihrer Verlässigkeit erforderlichen Bedingungen gegeben sind, keineswegs ein schwächerer Beweis, als die Erfahrung, weil sie in Bezug auf geschichtliche Thatsachen eben so allen Zweifel ausschließt, wie die sinnliche Erfahrung in Bezug auf dasjenige, was wir mit eigenen Sinnen wahrnehmen.

3. Aber auch daß eine solche Thatsache ein wahres und wirkliches Wunder sei, läßt sich mit Gewißheit erkennen. Denn

es ist ja doch ganz sicher, daß, wenn es sich um die Auferweckung eines Todten oder um die plötzliche Heilung eines Kranken durch ein bloßes Wort, oder um das Nichtverbrennen eines Menschen im Feuer u. s. w. handelt, bloße Naturkräfte nie die hinreichende Ursache solcher Erscheinungen sein können. Allerdings hat der Unglaube eingewendet, man müßte, um mit Sicherheit zu wissen, daß eine Wirkung nicht aus natürlichen Ursachen hervorgehen könne, alle Naturkräfte und ihre Wirkungssphäre kennen. Allein das ist ganz unrichtig. Denn, wie schon angedeutet, „es gibt Erscheinungen, deren Charakter mit Gewißheit auf übernatürliche Causalität hinweist, und wobei die Unmöglichkeit einer rein natürlichen Kraft außer allem Zweifel steht, wie solches z. B. bei den so eben angeführten Erscheinungen zweifellos stattfindet. Auch kennen wir ja mit Evidenz die Wirkungsweise vieler Naturkräfte, und finden sie in dem wunderbaren Hergange aufgehoben, oder besser überwunden und modificirt, da sie zur Erklärung der Thatsache nicht ausreichen. Oder müßte man, um mit Sicherheit zu erkennen, daß die Erscheinungen des thierischen Lebens nicht Wirkungen eines bloßen Mechanismus sind, noch andere Naturkräfte und Gesetze kennen, als die des Mechanismus? Könnte uns der Einwand, man könne sie zwar nicht als bloße Wirkung des Stoffes und der mechanischen Bewegung erklären; aber es sei doch möglich, daß das thierische Leben bloße Wirkung des Stoffes sei, auch nur einen Augenblick an der Existenz einer höheren Ordnung von Kräften, die im Thiere sich offenbart, zweifeln lassen? Wer kann am Regenbogen genau die Linie angeben, wo die eine Farbe aufhört und die andere beginnt? Aber deswegen unterscheide ich doch mit Gewißheit die blaue von der grünen Farbe. Wenn wir deswegen auch präcis die Linie nicht angeben können, wo das Natürliche aufhört und das Uebernatürliche beginnt, so genügt eben einfach die Kenntniß der Eigenschaften, welche der einen und anderen Ordnung zukommen, um zu bestimmen, was Wirkung der einen oder der anderen ist[1])."

4. Somit ist es unzweifelhaft, daß das wahre Wunder als

1) Hettinger, Apologie des Christenthums, Bd. 1, Abth. 2, S. 197 ff. (Aufl. 4.)

solches erkennbar ist. Es ist jedoch von selbst klar, daß, wenn es sich um eine wunderbare Wirkung handelt, eine genaue Prüfung sowohl in Bezug auf die Thatsache selbst, als auch in Bezug auf ihren wunderbaren Charakter in den meisten Fällen erforderlich ist, um der Gefahr zu entgehen, ein Wunder anzunehmen, wo in der That ein solches nicht stattgefunden hat. Leichtgläubige Wundersucht ist zu vermeiden. Handelt es sich also um eine wunderbare Thatsache, zu deren Kenntniß wir auf geschichtlichem Wege, also durch Zeugen gelangen, so muß genau untersucht werden, ob die Zeugen wirklich den wahren Thatbestand wissen konnten und sagen wollten, und ob ihr Zeugniß auch unverfälscht auf uns gekommen sei. Ebenso ist genau zu untersuchen, ob die von ihnen als wunderbar aufgefaßte und berichtete Thatsache nicht doch von der Art sei, daß sie aus natürlichen Kräften allein erklärt werden kann. Hält die Thatsache diese doppelte Prüfung nicht aus, dann läßt sich nicht mit Sicherheit an ein Wunder glauben; besteht dagegen die Thatsache diese doppelte Prüfung, dann wäre es unvernünftig, das Wunder nicht annehmen zu wollen, blos weil es ein Wunder ist. Analog verhält es sich in dem Falle, wenn es sich um eine gegenwärtig sich vollziehende wunderbare Thatsache handelt. Eine genaue Prüfung des Thatbestandes sowohl als auch des übernatürlichen Charakters der fraglichen Erscheinung ist auch hier unumgänglich nothwendig. Die Kirche selbst hat sich diese Prüfung reservirt, um die Folgen leichtgläubiger Wundersucht abzuwenden, und daß sie bei jener Prüfung mit der größten Strenge und Gewissenhaftigkeit zu Werke geht, ist bekannt.

5. Allerdings ist es möglich, daß unter Zulassung Gottes durch die Wirksamkeit dämonischer Mächte, oder von Menschen, die unter dem Einfluß solcher dämonischer Mächte stehen, durch eigenthümliche Combination und Anwendung von Naturkräften solche Wirkungen in der Natur hervorgebracht werden, welche wenigstens den Schein des Wunderbaren haben. Eben so ist es möglich, daß eine intelligente Ursache einen an sich ganz natürlichen Vorgang Anderen in solcher Weise vor Augen führt, daß er diesen als etwas Wunderbares erscheint, oder daß eine solche intelligente Ursache eine Sinnentäuschung in Anderen hervorbringt,

wodurch diese veranlaßt werden, einen wirklichen wunderbaren Vorgang darin zu sehen (Prästigium). Allein in solchen Fällen ist stets die Möglichkeit gegeben, durch genaue Prüfung der Sachlage dem trügerischen Scheine auf die Spur zu kommen, und zu erkennen, daß in solchen Fällen von einem wahren und eigentlichen Wunder nicht die Rede sein könne. Es ist nur immer sorgfältig zu untersuchen, ob es sich in der That um einen wirklichen Vorgang handelt, und wenn dieses der Fall ist, ob der Vorgang auch wirklich von der Art sei, daß er aus natürlichen Kräften durchaus nicht erklärt werden könne. Sollte aber diese Prüfung in einem gegebenen Falle schwer sein, so gibt es noch andere Anhaltspunkte, die uns hiebei sicher leiten können. Man untersuche nämlich für's Erste, ob die Wirkung etwas an sich Gutes, der göttlichen Weisheit und Majestät Geziemendes, und zum Besten der Menschheit Gereichendes sei. Findet solches nicht statt, tritt vielmehr die Thatsache uns in der Weise entgegen, daß ihr Inhalt etwas Böses, Obscönes, Lächerliches, Abergläubisches, für die Menschheit ganz Unnützes ist, so kann sie nimmermehr als ein wahres Wunder betrachtet werden, da Gott solches nicht wirken kann. Man untersuche für's Zweite, ob der Zweck jener Wirkung, die sich uns als Wunder aufdrängen will, wirklich Gottes würdig und mit dem wesentlichen Zwecke des Wunders überhaupt im Einklange sei. Findet solches nicht statt, hat vielmehr die Wunderwirkung nur den Zweck, dem „Thaumaturgen“ Ehre, Ruhm oder Gewinn zu verschaffen, oder die Neugierde der Menschen zu befriedigen, oder offenkundig falsche, verderbliche oder unsinnige Lehren zu verbreiten, dann kann selbstverständlich von einem wahren Wunder nicht die Rede sein. Man untersuche endlich für's Dritte, ob Derjenige, welcher als Wunderthäter auftritt, wirklich eine solche sittliche Beschaffenheit habe, daß der Verdacht des Betruges oder des Einflusses dämonischer Mächte auf ihn nicht fallen kann. Ist dieses nicht der Fall, erscheint er uns vielmehr als ein schlechter oder als ein fanatischer, überspannter Mensch, dann hüte man sich, seine angeblichen Wunderthaten als wirkliche Wunder anzuerkennen.

6. Hält man nun die bisher aufgeführten Criterien fest, und bringt man sie in entsprechender Weise in Anwendung, so

wird man die wahren Wunder von den falschen wohl unterscheiden können. Die Wunder des Christenthums haben alle Criterien der Glaubwürdigkeit für sich; sie sind, sowohl was das Thatsächliche an ihnen, als auch was ihren übernatürlichen Charakter betrifft, in einer Weise beglaubigt und gewährleistet, daß jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist. Vergeblich hat der Unglaube sich bemüht, sie als natürliche Vorgänge zu erklären, oder als bloßen Betrug hinzustellen. Nur mit gehaltlosem Räsonnement oder mit leeren Sophismen vermochte er an dieselben heranzutreten, mit Sophismen, welche, wenn sie allgemein auf alle geschichtlichen Thatsachen angewendet würden, alle historische Gewißheit vernichten würden. Dagegen vermögen alle jene angeblichen Wunder, welche falsche Religionen für sich in Anspruch nehmen, die für die Sicherstellung der Wahrheit des Wunders erforderliche Critik nicht zu bestehen. Ueberall fehlt das eine oder andere Criterium der Glaubwürdigkeit, und keines derselben ist daher im Stande, sich vor dem Richterstuhle der prüfenden Vernunft zu legitimiren. Sie können daher auch nicht die Wahrheit jener Religionen, die sie für sich in Anspruch nehmen, begründen; ihre Bedeutung ist nur diese, daß sie Zeugniß geben von der Nothwendigkeit des Wunders zur Bestätigung der positiven Religion, so wie von der allgemeinen natürlichen Ueberzeugung der Menschen, daß jene Nothwendigkeit obwalte; im Uebrigen sind sie theils Täuschung, theils Betrug.

IV.

1. Im Bisherigen haben wir das Wesen des Wunders, seine Bedeutung und seine Stellung in dem Ganzen der göttlichen Heilsökonomie zu erklären gesucht. Reflectiren wir nun aber noch einmal auf alles bisher Gesagte, so liegt es klar zu Tage, daß das Wunder, wie die ganze Schöpfung und Alles was Gott in derselben vollbringt, in letzter Instanz auf die Verherrlichung Gottes einerseits und auf das wahre Beste der Menschen andererseits hingerichtet ist. Die Wunder, die Gott wirkt, sind in erster Linie ein Erweis seiner ewigen Macht und Herrlichkeit. Wie Gott in der Schöpfung seine ewige Macht und Herrlichkeit geoffenbart hat, so offenbarte er sie auch in jener zweiten über-

natürlichen Schöpfung, in der Erlösung, welche in der Sphäre der Natur als Wunder erscheint. Und wie die sichtbare Schöpfung als Offenbarung der göttlichen Macht und Herrlichkeit uns Menschen zur Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes hinleiten soll, so soll auch diese zweite Machterweisung Gottes in der Natur, das Wunder, uns Menschen zu jener Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes hinleiten, wie sie in der Absicht des eingeborenen Sohnes Gottes gelegen ist.

2. Das Wunder ist aber in zweiter Linie auch ein Erweis der göttlichen Liebe zu uns Menschen. Aus Liebe hat Gott den Menschen die übernatürliche Offenbarung gegeben, aus Liebe und Barmherzigkeit hat er sie erlöst durch sein fleischgewordenes Wort und ihnen den Geist der Heiligung gegeben. Und wenn nun diese große Liebesthat Gottes in der Sphäre der Natur als Wunder sich kundgibt, und wenn dieses Wunder wiederum keinen anderen Zweck hat, als die Menschen zur Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit zu führen, indem es ihnen den Glauben an dieselbe ermöglicht: muß dann nicht dies Wunder gleichfalls als ein glänzender Erweis der göttlichen Liebe zu uns sich darstellen? Ja, wenn der Heiland sagt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben [1]):“ — so können wir diesen Ausspruch auch auf das Wunder anwenden, und sagen: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß es ihm nicht genügte, durch den Glanz der Schöpfung die Menschen zu ihm und in ihm zum Heile zu führen, sondern daß er auch noch eine zweite Schöpfung — das Wunder — hinzufügte, um die Menschen zur übernatürlichen Erkenntniß seiner selbst und dessen, den er gesandt hat, des Gottmenschen Jesus Christus, zu führen, und so die ewige, übernatürliche Seligkeit in seiner Anschauung ihnen als ihren Antheil zu verleihen.“

3. Aber nicht blos ein glänzender Erweis der Liebe Gottes ist das Wunder, sondern auch ein herrliches Zeugniß für die Würde und den Adel der menschlichen Natur. Ein Geschöpf, um dessen willen Gott der Allmächtige nicht blos die sicht-

1) Joann. 3, 16.

bare Welt geschaffen hat und den Lauf derselben mit mächtiger Hand leitet und regiert, sondern um dessen willen er auch noch in übernatürlicher Weise sich wirksam erweist und in der Sphäre der Natur Wirkungen hervorbringt, die als Wunder am Horizont des Geistes erscheinen, — ein solches Wesen kann nicht von geringem Werthe sein; es muß eine höhere Würde, einen höheren Adel in Anspruch nehmen, es kann nicht mit den übrigen Wesen der sichtbaren Welt auf gleicher Stufe stehen. Der Unglaube hat das Wunder geleugnet; aber diese Leugnung hat ihn zuletzt auch zur Leugnung der bevorzugten Stellung des Menschen unter den übrigen Wesen der sichtbaren Welt, zur Leugnung der Würde der menschlichen Natur geführt. Indem er den Lichtkreis der Wunder, in welchem der Mensch stand, auszulöschen suchte, hat er zugleich auch das Licht des Geistes im Menschen ausgelöscht, und ihn zum Thiere gemacht. Der Mensch kann nun einmal die Würde seiner Natur nur aufrecht erhalten, so lange er im Christenthume, im Kreise der Wunder des Christenthums steht; so wie er aus demselben hinaustritt, verliert er seinen Adelsbrief, und fällt zuletzt der Verthierung anheim. Denn die große Thatsache des Christenthums selbst sowohl, als auch der herrliche Kreis von Wundern, den es um sich zieht, und die des Menschen wegen gewirkt worden, gibt das herrlichste und augenfälligste Zeugniß von der Würde der menschlichen Natur, und erhält dadurch den Menschen im Bewußtsein dieser seiner Würde. Und darum ist es denn auch für den Menschen so erhebend, sich im Kreise dieser Wunder stehend zu wissen. Der Mensch bedarf des Wunders zur sicheren Erkenntniß der von Gott gegebenen Wahrheit, zur Ermöglichung des Glaubens an dieselbe — das wissen wir; aber er bedarf des Wunders auch zur Erhebung seines Gemüthes, damit er das Bewußtsein seiner Menschenwürde nicht verliere in dem Getriebe dieses Lebens, wo er an die irdischen Angelegenheiten und Bedürfnisse sich fortwährend gekettet findet. Das Wunder ist auch ein Bedürfniß des menschlichen Herzens. Das Wunder erhebt den Menschen wieder, wenn ihn die Last der irdischen Beschäftigungen darniederdrückt und an die Erde fessellt; am Wunder erkennt er augenfällig, daß er, um dessen willen das Wunder gewirkt wird, noch etwas mehr sei, als ein Lastthier, dazu bestimmt,

auf der Erde sich zu mühen und zu plagen, um dann am Ende mit seinem ganzen Sein dem Staube anheimzufallen; am Wunder richtet er sich wieder auf, erkennt seine höhere Abstammung, seine höhere Würde, am Wunder erkennt er die Wahrheit des Wortes des Psalmisten: Minuisti eum paullo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum [1]). Darum diese natürliche Hinneigung des Menschen zum Wunderbaren, darum sein zähes Festhalten an dem, was, wenn auch vielleicht fälschlicherweise, als ein Wunder sich seinem Blicke darstellt, darum seine Freude über ein geschehenes Wunder; er kann ohne das Wunder nicht leben, — das Wunder ist ein Bedürfniß seines Herzens. —

V.

1. Aber da erscheint nun der moderne Materialismus mit seiner vermessenen Leugnung alles dessen, was dem Menschen heilig ist, und zerstört mit roher Hand Alles, was das menschliche Herz bedarf, was der menschliche Geist nicht entbehren kann. Mit der Kaltblütigkeit eines entmenschten Gemüthes spricht er roh und frech das Wort aus: „Es gibt kein Wunder.“ „Alle angeblichen Wunder sind Täuschung und Betrug.“ „Mit dem vollkommensten Rechte,“ sagt Büchner [2]), „und mit der größten wissenschaftlichen Bestimmtheit können wir heute sagen: Es gibt nichts Wunderbares; Alles, was geschieht, was geschehen ist und geschehen wird, geschieht, geschah und wird geschehen auf eine natürliche Weise, d. h. auf eine Weise, die nur bedingt ist durch das zufällige oder nothwendige Zusammenwirken oder Begegnen der von Ewigkeit her vorhandenen Stoffe und der mit ihnen verbundenen Naturkräfte. Keine Hand hält die Erde in ihrem Schwung, kein Gebot läßt die Sonne stille stehen oder stillt die Wuth der sich bekämpfenden Elemente, kein Ruf weckt den Schlaf des Todten, kein Engel befreit den Gefangenen aus seinem Kerker, keine Hand aus den Wolken reicht dem Hungernden ein Brod, kein Zeichen am Himmel gewährt außernatürliche Kenntniß. Kaum ein Gebildeter, geschweige ein Naturkundiger, der sich jemals von der

---

1) Ps. 8, 6. — 2) Kraft und Stoff, S. 34 ff.

unwandelbaren Ordnung der Dinge überzeugt hat, kann heut zu Tage noch ein Wunder glauben. Vor dem Auge der Wissenschaft sind alle Wunder gleich: — Resultate einer irregeleiteten Phantasie." Und frägst du, was denn der Materialismus für Beweise zur Begründung dieser seiner Behauptung beibringe, so erhälst du zur Antwort: Keine! Αὐτος ἐφα. Höchstens bringt es der Materialismus, wie in jeder anderen, so auch in dieser Richtung zu einer Petitio principii. „Wenn es ein Wunder gäbe, meint er, dann müßte es ja einen Gott geben, der die Welt regiert, und das materialistische Princip wäre falsch. Das kann aber nicht sein, folglich kann es auch kein Wunder geben." Nebenbei wird dann auch noch der Begriff des Wunders gefälscht, und das letztere so aufgefaßt, als würde dadurch die physische Ordnung zerstört und vernichtet, um dann auf der Grundlage dieser Mutatio elenchi gegen das selbstgeschaffene Monstrum zu Felde ziehen zu können. Daß die Wunder des Christenthums durch die geschichtliche Critik in einer Weise sichergestellt und in ihrer thatsächlichen Wahrheit gewährleistet sind, wie kaum eine andere Thatsache: — was kümmert das den Materialismus! Er ist im Stande, eine geschichtlich höchst zweifelhafte Thatsache, falls sie gegen das Christenthum gerichtet ist, als ganz sicher und unzweifelhaft festzuhalten, während er in demselben Athem die geschichtlich unbestreitbaren Wunder des Christenthums leugnet. Ja er ist im Stande, selbst die falschen Wunder des Heidenthums in Schutz zu nehmen, um damit nur die Wunder des Christenthums aus dem Felde schlagen zu können. Da ist kein Irrthum mehr, sondern absichtliches Widerstreben gegen die erkannte christliche Wahrheit. Da ist rohe, platte Negation, ohne einen Funken von wissenschaftlicher Rechtfertigung der Negation. Αὐτος ἐφα.

2. Aber während der Materialismus das wahre Wunder leugnet, und Natur und Menschheit in die Bande seiner unbesiegbaren, unveränderlichen, absoluten Naturgesetze einschmiedet, steigen aus dem finstern Schoße dieses Systems eine Masse von anderen „Wundern" hervor, die für den menschlichen Geist völlig unbegreiflich sind, und umringen den Menschen gespensterhaft von allen Seiten. Das wahre Wunder ist übernatürlich, aber nicht widernatürlich; die Vernunft erkennt es be-

reitwillig an als etwas Vernünftiges, mit ihren Gesetzen Uebereinstimmendes; sie kann es zwar nicht begreifen, aber sie sieht auch keinen Widerspruch in demselben; es steht vor der Vernunft vollkommen gerechtfertigt und legitimirt da. Dagegen drängt der Materialismus der menschlichen Vernunft den Glauben an „Wunder“ auf, die nicht übernatürlich, sondern widernatürlich sind, die einen Knäuel von Widersprüchen in sich schließen, der von der Vernunft gar nicht entwirrt werden kann. Er ist frech genug, sie mit dem Schilde der „Unbegreiflichkeit“ zu decken, und der Vernunft zuzumuthen, sich diese Eskamotage gefallen zu lassen, unter der Firma der „Unbegreiflichkeit“ Widersprechendes, Widernatürliches als wahr anzunehmen, und als Ersatz für das verlorene wahre Wunder zu betrachten. Und es ist nicht etwa das eine oder andere „Wunder“, das der Materialismus in solcher Weise der menschlichen Vernunft aufzudrängen sucht, nein es ist eine ganze Wolke von solchen „Wundern“; bei jedem Schritte, den der Materialismus in der Negation thut, wächst unter seinem zerstörenden Tritte wieder ein solches „Wunder“ empor, wie Gespenster umflattern sie den Menschen von allen Seiten, und legen seine Vernunft und sein Herz auf eine Folter, aus welcher es keine Erlösung gibt. Es ist uns unmöglich alle diese „Wunder“ des Materialismus aufzuführen; es genüge, nur einige der hauptsächlichsten auszuwählen.

3. Der Materialismus inaugurirt sein System damit, daß er jede transcendente Ursache der Welt leugnet und als den Urgrund alles Seins die Materie bezeichnet. Die Materie gilt ihm jedoch nicht und kann ihm nicht gelten als ein einheitliches Sein, vielmehr läßt er dieselbe bestehen aus unendlich vielen Atomen oder kleinsten Stofftheilchen, die in Verbindung und Wechselwirkung miteinander dasjenige bilden, was wir Materie nennen. Wir haben somit unendlich viele Urgründe des Seins, die als Urgründe sämmtlich unbedingt, absolut sind. Und doch müssen sie zu gleicher Zeit wieder sich gegenseitig bedingen, sich auf einander beziehen, von einander abhängig sein, weil sie sonst nicht in Verbindung miteinander treten und die Materie bilden könnten. Jene einfachen Atome werden ferner von den Materialisten als gänzlich blind und vernunftlos gedacht; es ist daher auch ihre Wirksamkeit

eine gänzlich blinde und vernunftlose, und da auch über den Atomen keine planbildende, ordnende und leitende Vernunft steht, so ist die Entstehung der Welt aus den Atomen gleichfalls ein völlig blinder, vernunft- und planloser Vorgang. Und doch muß dieselbe zu gleicher Zeit wiederum als ein planmäßiger und zweckmäßiger Vorgang gedacht werden, weil in der gesammten Natur die Plan- und Zweckmäßigkeit in einer Weise hervortritt, daß es ganz unmöglich ist, sie in Abrede zu stellen. Die Atome haben endlich nach der Ansicht der Materialisten kein Princip der Bewegung in sich, so wenig als die Materie, die aus denselben sich bildet; ihre wesentliche Eigenschaft ist die Trägheit oder das Beharrungsvermögen; sie sind an sich gleichgiltig gegen Ruhe und Bewegung und können blos durch einen äußeren Impuls in Bewegung gesetzt werden. Und doch müßten sie zu gleicher Zeit wieder ein Princip der Bewegung in sich haben, weil in der Welt allenthalben sich Bewegung kundgibt, und eine transcendente Ursache, die den Atomen die Bewegung hätte geben können, angeblich nicht existirt. — Nun fragen wir aber: sind das nicht lauter „Wunder"? Aber nicht Wunder, die sich vor der Vernunft rechtfertigen, sondern lauter widersprechende, widernatürliche „Wunder"! Wie! Ist es blos unbegreiflich, oder ist es nicht vielmehr widersprechend, daß die Urgründe unbedingt seien, und doch sich zugleich wieder gegenseitig bedingen? Ist es blos unbegreiflich, oder ist es nicht vielmehr widersprechend, daß die Urgründe vernunft- und planlos wirken, und daß aus dieser vernunft- und planlosen Wirksamkeit doch ein plan- und zweckmäßiges Resultat erfolgt? Ist es blos unbegreiflich, oder ist es nicht vielmehr widersprechend, daß die Atome kein Princip der Bewegung in sich haben, und doch allseitige Bewegung in der Welt beursachen? So haben wir schon hier ein ganzes Nest von widersprechenden, widernatürlichen „Wundern", die wir ohne weiters annehmen müssen, auch auf Kosten unserer gesunden Vernunft, unter Verläugnung aller Gesetze unseres Denkens. Schon hier wird der menschliche Geist förmlich erdrückt unter der Last von monströsen „Wundern", die vor seiner Vernunft sich nicht blos nicht zu rechtfertigen vermögen, sondern vielmehr dazu angethan sind, diese Vernunft zu ersticken und ihr Auge erblinden zu machen. Aber der Materialismus

will es einmal so. Αὐτος ἐφα. Wir müssen seine „Wunder“ annehmen, sonst stehen wir nicht auf der Höhe der „modernen Wissenschaft.“

4. Noch mehr. Mit derselben „wissenschaftlichen Bestimmtheit und Sicherheit“, wie die Ewigkeit der Materie, lehrt der Materialismus auch den Ursprung des Lebendigen aus der bloßen leblosen Materie, ohne Dazwischenkunft eines über den physikalisch-chemischen Kräften stehenden und diese beherrschenden Lebensprincips. Nun ist es aber ganz unmöglich, die Lebensfunctionen in den organischen Wesen, sowie ihre gesammte Organisation aus bloßen physikalisch-chemischen Kräften zu erklären. Vergebens mühen sich die materialistischen Naturforscher ab, eine solche Erklärung zu Stande zu bringen. Der eine stellt diese, der andere jene Hypothese auf; aber jede dieser Hypothesen verwirrt die Sache nur noch mehr, statt sie aufzuklären. Für die Frage, wie und wodurch es denn komme, daß die physikalisch-chemischen Kräfte in der Weise sich combiniren, daß aus dieser Combination das Leben entspringe, haben sie keine andere Antwort, als die Berufung auf „besondere Umstände“, „complicirte Verhältnisse“, „ungewöhnliche oder eigenthümliche, passende oder geeignete Bedingungen“, und sie berufen sich auf diese nichtssagenden Phrasen, ohne zu bedenken, daß dieselben die gleiche Frage wieder hervorrufen. Fährt man aber wirklich mit dieser Frage fort, so wird zuletzt die Erörterung damit abgeschnitten, daß das Αὐτος ἐφα wieder hervortritt. Wir sind allerdings, so heißt es, nicht in der Lage, den Ursprung des Lebens aus bloßen physikalisch-chemischen Kräften wissenschaftlich zu erklären; aber wir müssen das doch annehmen; würden wir dies nicht thun, sondern für das Leben ein eigenes Lebensprincip postuliren, dann müßten wir auch einen Gott als Schöpfer jenes Lebensprincips annehmen, — und das kann und darf nicht sein. Also wieder ein „Wunder“! und zwar nicht etwa blos ein unbegreifliches, sondern ein sich widersprechendes „Wunder“! Die Lebenserscheinungen sind nicht blos grundverschieden von den bloßen physikalisch-chemischen Vorgängen, sondern sie stehen damit sogar im Widerspruche. Man denke z. B. nur an die Thatsache, daß der Sauerstoff außerhalb den Organismen sich überall energisch mit dem Kohlenstoff verbindet, während er im Gegentheil in den vegeta-

bilischen Organismen aus der Kohlensäure ausgeschieden und durch die Blätter in die Luft abgesetzt wird. Man denke ferner an die Thatsache, daß der Sauerstoff außer dem Organismus, wenn er sich mit dem Kohlenstoff verbindet, zerstörend wirkt, während er dagegen, wenn er in den thierischen Organismus aufgenommen, und mit gewissen Theilen desselben verbunden wird, erhaltend wirkt. Und so im Uebrigen. Aber ungeachtet dieses Widerspruches will der Materialismus doch das Leben als bloßes Product physikalisch-chemischer Kräfte betrachtet wissen. Wir müssen ein sich widersprechendes „Wunder" annehmen, sonst geht es nicht. Und das ist noch nicht genug. Wir müssen auch annehmen, daß alle Arten der lebendigen Organismen sich successiv aus einander selbst entwickelt haben, sei es auf dem Wege der fortschreitenden Metamorphose, sei es auf dem der „natürlichen Züchtung". Nun bildet allerdings jede Art der organischen Wesen ein für sich bestehendes, in sich abgeschlossenes Reich, sich stets gleichbleibend, stets nur sich selbst erzeugend und fortpflanzend. Jeder Organismus erzeugt immer nur Seinesgleichen, nie geht Ungleichartiges durch Zeugung aus ihm hervor. Nie, zu keiner Zeit und an keinem Orte hat je die Erfahrung eine Thatsache aufgebracht, daß eine Art aus einer anderen entstanden wäre. So lange die Erfahrung des menschlichen Geschlechtes zurückreicht, ist es nie erhört worden, daß z. B. aus einem Dornenstrauche eine Lilienpflanze sich entwickelt hätte, oder aus einem Amphibium ein Vogel geworden wäre. Ist ja der gesammte Organisationsplan der verschiedenen Arten so grundverschieden, daß eine Entstehung einer Art aus einer anderen geradezu undenkbar ist. Allein desungeachtet gebietet der Materialismus, das Undenkbare als wirklich anzunehmen. Wir müssen uns bescheiden mit einem neuen „Wunder", und obgleich dasselbe den Widerspruch an der Stirne trägt, müssen wir doch daran glauben, wenn dieser Glaube uns auch den Verstand kostet.

5. Gehen wir weiter! Wie das göttliche Princip über der Welt, so leugnet der Materialismus auch das geistige Princip im Menschen. Es gibt keine vom Leibe verschiedene, geistige Seele im Menschen. Der Mensch ist nur das höchst organisirte Thier. Das ist das anthropologische Grunddogma der Materialisten. Die

Seelenfunction ist ihnen nur „eine besondere Ausrüstungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigenthümliche Construction der Gehirnmaterialität. Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn [1])." „Die sog. Seelenthätigkeit ist nur Product der Gehirnsubstanz; Function, Stoff und Gestalt bedingen einander gegenseitig, und auch die Gehirnthätigkeiten sind nur Resultate der eigenthümlichen Zusammensetzung und Structur des Gehirns selbst." Demnach betrachten die einen den „Gedanken" als eine Phosphorescirung des Gehirns, die anderen als eine Secretion des Gehirns, wie z. B. die Galle eine Secretion der Leber ist; wieder andere endlich bezeichnen den Gedanken als den Effect eines Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabter Stoffe, wornach also das Gehirn als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen sei, bei welcher der Effect, den sie hervorbringt, etwas Anderes ist, als der Dampf, den sie ausstößt [2]). — Das wäre nun alles ganz rund und blank gesprochen. Aber leider steckt in diesen Phrasen wieder der nagende Wurm des Widerspruches. Das Denken ist ein schlechterdings e i n f a c h e r Akt; er ist nicht zusammengesetzt aus einer Mehrheit von Akten, die etwa durch ein bestimmtes gegenseitiges Zusammenwirken den Gedanken als Effect hervorbrächten, sondern es ist vielmehr diese Thätigkeit des Denkens etwas schlechterdings Untheilbares; es ist geradezu unmöglich, das Denken, als Thätigkeit gefaßt, in mehrere r e a l e Bestandtheile zu zerlegen. Ist aber das Denken ein schlechterdings einfacher, ungetheilter und untheilbarer Akt, dann involvirt es einen eclatanten Widerspruch, ihn dem Gehirn als seinem Princip zuzuschreiben, weil das Gehirn als materielle Masse nur einer zusammengesetzten, verschiedenfach combinirten Thätigkeit fähig sein kann, nicht aber einer solchen schlechthin einfachen Thätigkeit. Das Gehirn kann mit seiner combinirten Thätigkeit einen e i n h e i t l i c h e n Effect hervorbringen, wie die Dampfmaschine; aber einer e i n f a c h e n Thätigkeit ist es nicht fähig. Eine solche steht mit ihm im Widerspruch. In der That, „ließen sich auch Mikroscope erfinden, wodurch wir auf's Genaueste den Hergang erführen, könnte man zusehen, wie beim

---

1) **Büchner**, a. a. O. S. 137. — 2) Ebds. a. a. O. S. 134 ff.

Denken des Dreiecks z. B. die Gehirntheilchen im Dreieck sich ordneten: — immer bliebe es unerklärt, woher der Gedanke kommt, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich sind zweien rechten, ja gerade da würde es sich recht klar herausstellen, daß das Denken wesentlich etwas anderes ist, als die materielle Anordnung und Lagerung der Stofftheilchen; denn gerade da fängt das Denken erst an. Man mag die Gehirntheilchen combiniren, wie man will, mag die verschiedensten Stoffe mit den verschiedensten Kräften und Eigenschaften in das Gehirn eintreten lassen: — in all diesen Stoffen mit all ihren Eigenschaften und Kräften liegt so wenig Bewußtsein und Denken, als in dem allergemeinsten Mineral. Sagen darum: der Gedanke ist das Product des Gehirns, der Materie, heißt behaupten: das Bewußtlose ist das Bewußte, heißt den Widerspruch sanctioniren." Und doch muthet der Materialismus uns dieses zu. Das ganze menschliche Wesen begräbt er in einem neuen „Wunder", in einem neuen unvernünftigen und widersprechenden „Wunder". Büchner erklärt selbst [1]), daß die Art und Weise, wie das Gehirn den Gedanken produciren könne und wirklich producire, unbegreiflich sei. Das ist nicht richtig gesprochen. Es ist nicht „unbegreiflich", es ist widersprechend. Es ist ein Mißbrauch des Begriffes der Unbegreiflichkeit, wenn man damit den Widerspruch decken will. Nein, es ist das nicht ein unbegreifliches, sondern ein widersprechendes „Wunder", wenn die Materie, nachdem der Geist getödtet ist, mit den Eigenschaften und Thätigkeiten des Geistes ausgestattet auf dem Schauplatz erscheint. Die Materie weist diese Vorzüge von sich, als ihrem Wesen und ihren Eigenschaften widersprechend; und wenn der Materialismus sie ihr aufdrängt, so macht er sie dadurch zum Substrat eines „Wunders", das gänzlich sinnlos und unvernünftig erscheint.

6. So kann denn in der That der Materialismus in seiner Negation keinen Schritt thun, ohne immer neue und neue „Wunder" in's Feld zu führen. Merkwürdig! Das Christenthum begründet sich in seiner Wahrheit durch Wunder, es tritt daher mit einem Kranze von Wundern umgeben in die Welt ein, und ist in seinem

---

1) Büchner, a. a. O. S. XXIV. u. 132, 192.

Durchgange durch die Welt stets vom Wunder begleitet. Der Gegensatz des Christenthums, der Materialismus, tritt gleichfalls im Gewande von „Wundern“ auf, er greift gleichfalls zum Schilde des „Unbegreiflichen“, um damit sich zu decken und dem menschlichen Verstande zu imponiren. Aber die Wunder des Christenthums treten der menschlichen Vernunft freundlich entgegen; sie stellen sich ihr dar als übernatürlich, aber nicht als widernatürlich, und eben weil sie in solcher Weise vor dem Auge der Vernunft erscheinen, sind sie geeigenschaftet, diese in den Lichtkreis der Wahrheit einzuführen, indem sie ihr den Glauben an letztere ermöglichen. Die materialistischen „Wunder“ dagegen treten der Vernunft feindlich gegenüber; sie stellen sich ihr dar als widervernünftig, widernatürlich, widersprechend, und eben weil sie in solcher Weise dem Auge der Vernunft entgegentreten, umnachten sie dieselbe, verschließen ihr den Zugang zur Wahrheit, ertödten sie. Die Wunder des Christenthums befriedigen ferner das menschliche Herz; sie kommen dem natürlichen Bedürfnisse desselben nach dem Wunderbaren entgegen, erheben dadurch das Herz und ziehen es nach oben, bewahren es im Bewußtsein seiner hohen Würde, und lassen es nicht in die Gemeinheit der Gottlosigkeit und Selbstsucht verfallen. Die materialistischen „Wunder“ dagegen rauben dem menschlichen Herzen Alles, was ihm theuer ist, sie ersticken in ihm die Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen und Uebernatürlichen, indem sie dieses mit roher Hand auf den Weg werfen; sie stoßen dasselbe hinab in die Niederungen der Gemeinheit und Selbstsucht, und das ist der Tod des menschlichen Herzens. Es ist doch ein eigenthümliches Gericht, das über dem Irrthum, über dem Abfall vom Christenthum schwebt. Die Wunder des Christenthums leugnet er; er will ohne Wunder zurecht kommen; dafür aber gebiert er aus seinem Schoße eine ganze Schaar von „Wundern“, aber das eine unvernünftiger und widersprechender als das andere. Er verwirft die Wunder des Christenthums, um den menschlichen Geist von „abergläubigen Vorurtheilen“ zu befreien und ihn „aufzuklären“; dafür aber umgibt er denselben mit einer düsteren Wolke von unverständlichen, sinnlosen und widersprechenden „Wundern“, tödtet dadurch die Vernunft, indem er sie zwingt, Widersprechendes als wahr hinzunehmen, und

stürzt sie hinab in die tiefste Nacht. Er leugnet die Wunder des Christenthums, um das menschliche Herz zu befreien von der Furcht dessen, der da gesagt hat: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden [1]);" — dafür aber drängt er dem menschlichen Herzen eine Reihe von „Wundern" auf, die alle Hoffnung in ihm ersticken, allen Trost ihm rauben, jede edle Regung in ihm austilgen, und es in den Abgrund sittlicher Versunkenheit hinabstoßen. An dieser Gegenstellung wird es erschreckend klar, wie tief die Welt gesunken sein muß, wenn sie, wie es thatsächlich stattfindet, die Wunder des Christenthums von sich stößt, und dafür die „Wunder" des Materialismus als willkommenen Ersatz hinnimmt. Es ist eine grauenhafte Blasirtheit des Verstandes und eine schreckliche Verwilderung des Herzens, die hierin sich kundgibt. Nur einiges tieferes Denken, nur ein klein wenig Adel des Gemüthes — und man müßte vor den „Wundern" des Materialismus mit Grauen sich abwenden; man müßte sehen, daß die Wunder des Christenthums den Verstand aufklären, das Herz erheben, die Würde der menschlichen Natur retten, daß dagegen die „Wunder" des Materialismus den Verstand umnachten, das Herz niederdrücken und die menschliche Natur entwürdigen. So aber muß die Welt auch heute wieder das Wort des Apostels bestätigen: »Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; (propterea) evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; (et) dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt [2]).«

1) Marc. 16, 16. — 2) Rom. 1, 21. 22.

Achte Studie.

Die christliche Heiligenverehrung und der moderne „Cultus des Genius".

Der moderne Weltgeist hat sich auf allen Gebieten der Theorie und des Lebens in den entschiedensten Gegensatz zum christlichen Geiste gesetzt und sucht diesen Gegensatz überall in möglichst prägnanter Weise hervorzukehren. Dabei weiß er aber diesen Gegensatz vielfach mit dem Scheine einer gewissen Berechtigung zu umgeben und dadurch unbefangene Gemüther zu täuschen, so daß diese es gar nicht bemerken, wie tief jener Weltgeist dem Christenthum entfremdet ist, und so allmälig, ohne es selbst zu wissen oder zu wollen, in dessen Schlingen hineingerathen. Es ist daher von großer Wichtigkeit, die gleißende Hülle, unter welcher sich jener Gegensatz verbirgt, hinwegzuziehen und denselben auf allen Gebieten der Theorie und des Lebens, wo er sich bereits eingenistet hat, schonungslos bloszulegen.

Zu diesen Gegensätzen gehört denn nun auch der „Cultus des Genius", den die „moderne Bildung" zu Tage gefördert hat, und die christliche Heiligenverehrung. Der christlichen Heiligenverehrung setzt nämlich der moderne Weltgeist den „Cultus des Genius" entgegen. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser „Cultus des Genius", in so fern man unter demselben nichts anderes versteht, als die Hochachtung und Verehrung, die man großen Männern, welche sich in Wissenschaft, Kunst und Leben um die Menschheit verdient gemacht haben, entgegenbringt, seine volle Berechtigung hat. Aber der moderne Weltgeist hat jene Hochachtung und Verehrung, die ohnedies eine natürliche Kundgebung des menschlichen Herzens ist, zu einem eigentlichen „Cultus" hinaufgeschraubt. Was daher in seinem Ursprunge natürlich und

darum berechtigt ist, das hat er in seinen Dienst genommen, um es mit seinem eigenen Geiste zu tränken, es dadurch von seiner Wurzel abzureißen, und indem er daraus eine Mißgestalt bildet, diese dem Christenthum als einen feindlichen Gegensatz gegenüberzustellen. So kommt es, daß Menschen, die dem „Cultus des Genius" bis zur Schwärmerei ergeben sind, die christliche Heiligenverehrung verachten und hassen, und in Schmähung und Spott gegen dieselbe sich ergehen. Es dürfte daher nicht ohne Interesse sein, beide, die christliche Heiligenverehrung und den modernen „Cultus des Genius" miteinander zu vergleichen, das Wesen derselben, sowie die Principien, worauf beide beruhen, in's Klare zu stellen und ihren inneren Werth, sowie ihre innere Bedeutung zu prüfen, um dadurch ein begründetes Urtheil über beide zu gewinnen.

I.

1. Die Lehre der Kirche von der Heiligenverehrung beruht auf drei großen Principien, die ebenso tief im Wesen des Christenthums, wie in der wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet sind. Das erste Princip ist ausgesprochen in den Worten des Apostels Jakobus (Jac. 1, 17): „Jede gute Gabe, jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab, vom Vater der Lichter."

Der Mensch hat nämlich eine übernatürliche Bestimmung. Er soll zur Anschauung Gottes und dadurch zur ewigen Seligkeit, aber zugleich auch zu ewiger Herrlichkeit in Gott gelangen. Dieses Ziel zu erreichen ist er aber aus eigener Kraft völlig unmächtig, er bedarf dazu der Gnade Gottes, die durch das Opfer Christi am Kreuze verdient worden ist und durch den heiligen Geist ihm zugetheilt wird. Es ist die heiligmachende Gnade, welche den Menschen zum Kinde Gottes macht, und ihm das Anrecht auf die ewige Seligkeit und Herrlichkeit in Gott verleiht. Und es ist die wirkende Gnade, durch welche der Mensch in den Stand gesetzt wird und dazu gelangt, die „Werke des Lichtes" zu vollbringen, in der Tugend fortzuschreiten, und dem Worte des Herrn nachzukommen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel voll-

kommen ist," (Matth. 5, 48.) — vorausgesetzt, daß er seinerseits mit dieser Gnade mitwirkt. So ist alle Heiligung, alle Tugend und Vollkommenheit, wozu der Mensch sich erhebt, jedes gute Werk, das er übt, und am Ende die ewige Seligkeit und Herrlichkeit selbst, die er dadurch erreicht, im eigentlichen Sinne eine Gnadengabe Gottes, weil all dieses in letzter Instanz nur durch die Gnade Gottes bewirkt wird. Auf solche Weise erscheinen uns die Heiligen, die bereits in die Herrlichkeit eingegangen sind, mit all jenem Schmucke der Heiligkeit, womit sie bekleidet sind, mit all jener Tugend und Vollkommenheit, die wir an ihnen bewundern, mit all jenen guten Werken, die sie in der Liebe Christi vollbracht haben, nur als auserwählte „Gefäße der Gnade" des heiligen Geistes; wir bewundern an ihnen nicht so fast das, was sie gewirkt, als vielmehr dasjenige, was die Gnade des heil. Geistes unter ihrer freien Mitwirkung in ihnen und durch sie gewirkt hat; es sind die Gnadengeschenke, die Gaben des „Vaters der Lichter", die in den Heiligen uns in so glänzendem Lichte entgegenstrahlen. Es ist die Herrlichkeit Gottes, die in den Heiligen sich abspiegelt; Gott hat sich selbst in denselben verherrlicht, indem er sie durch seine Gnade zur Aehnlichkeit mit sich, dem Vorbilde und der Quelle aller Vollkommenheit, emporgehoben hat.

Und gerade das ist es denn nun, was in erster Linie die Verehrung der Heiligen nach der Lehre der Kirche begründet. Weil die Heiligen nichts anderes sind, als auserwählte Gnadengefäße des heiligen Geistes, weil durch die Gnade des heiligen Geistes „Christus in ihnen Gestalt gewonnen", weil Gott selbst sich in ihnen verherrlicht, indem er sie durch seine Gnade mit jenem Schmucke der Heiligkeit ausgestattet hat, worin Gottes Herrlichkeit geschöpflich sich abspiegelt und widerstrahlt, — darum sind sie verehrungswürdig, darum können, dürfen und sollen wir sie verehren.

2. Das zweite Princip, auf welchem die christliche Heiligenverehrung beruht, ist die große Lehre der Kirche von der „Gemeinschaft der Heiligen". Eine dreifache Kirche erkennt das Christenthum an: die triumphirende, die streitende und die leidende Kirche. Und zwischen diesen drei Kirchen besteht keine Scheidewand, keine unübersteigliche Kluft, kein »Chaos magnum«;

vielmehr stehen sie in der innigsten Lebensverbindung mit einander. Die Heiligen Gottes, welche die triumphirende Kirche bilden, sind nicht absolut getrennt von den Gliedern der streitenden Kirche hienieden auf Erden, so daß sie Nichts von diesen wüßten und um selbe sich nicht kümmerten; durch göttliche Erleuchtung erkennen sie, was hienieden geschieht [1]), erkennen die Gedanken, Regungen und Wünsche, welche hienieden die Herzen der Menschen bewegen, erkennen, was diesen zum Heile ist und was ihnen zum Heile ausschlagen kann. Und indem sie solches erkennen, können sie hiebei nicht gleichgiltig bleiben; das große Princip der Liebe, von dem Erlöser am Kreuze proklamirt und mit seinem Blute besiegelt, ist auch in ihnen wirksam, und in ihnen um so mehr, als sie im Stande der Vollendung sind, und daher auch die Liebe, die größte aller Tugenden, in ihnen eine vollendete sein muß. Diese Liebe kann jedoch bei den Heiligen nur mehr darin ihren Ausdruck finden, daß sie für die Glieder der streitenden Kirche hienieden ihr Gebet vor dem Throne Gottes niederlegen. Denn da sie nicht mehr in der sichtbaren Welt leben, nicht mehr Glieder der streitenden, sondern der triumphirenden Kirche sind, so können sie nicht mehr äußerlich auf uns wirken, somit auch ihre Liebe nicht mehr in äußeren Werken zum Ausdruck bringen; nur die Blüte des Gebetes für uns kann aus der fruchtbaren Wurzel der Liebe in den Heiligen hervorwachsen. Aber dieses Gebet ist kostbar, kostbarer als alle Schätze der Welt; denn es erblüht auf dem Opferaltare himmlischer Liebe, und diese Liebe, von welcher es getragen wird, macht ihm die Erhörung sicher. Wie sollte Gott jenen die Erhörung verweigern, deren Gebet jede selbstsüchtige Absicht ausschließt und einzig der hingebenden Liebe entspringt!

Diese Gemeinschaft der Heiligen also, diese lebendige Vereinigung der Glieder der streitenden Kirche mit den Heiligen in der Liebe, die in der kostbaren Fürbitte der Heiligen für uns ihren Ausdruck findet, — diese ist der zweite Grund, auf welchem die Heiligenverehrung nach der Lehre der Kirche beruht. Weil die Heiligen, in Liebe mit uns geeinigt als Glieder des Einen Leibes Christi, die Nöthen und Bedürfnisse unserer Seele kennen, und

---

1) S. Thom. S. Theol. p. 1, qu. 89, art. 8, c.

dieser Erkenntniß gemäß für uns ihre Gebete vor dem Throne Gottes darbringen, — darum können, dürfen und sollen wir sie um ihre Fürbitte anrufen, darum können, dürfen und sollen wir in den so vielfachen Bedrängnissen unseres Herzens uns an die lieben Heiligen wenden, um durch ihre Fürbitte Abhilfe derselben und Gnade zum Guten von Gott zu erlangen, und ihnen dadurch unsere Verehrung erweisen.

3. Das dritte Princip endlich, auf welchem die christliche Lehre von der Heiligenverehrung beruht, ist das Bedürfniß eines höheren Vorbildes, eines höheren Ideals, das dem Menschen für seine sittlichen Anstrengungen unerläßlich ist. Der Mensch kann allerdings nur durch die Gnade Gottes zu jener sittlichen Vollkommenheit sich erheben, welche ihm als Ziel seines Strebens vorgezeichnet ist durch das Wort des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ Aber die Gnade für sich allein bringt diese Wirkung nicht hervor; der Mensch muß mit der Gnade mitwirken; er muß alle seine Kraft einsetzen, um zu jenem Ziele der Vollkommenheit zu gelangen. Allein soll der Mensch diese seine Aufgabe erfüllen, dann bedarf er eines Vorbildes, eines Ideals, das dem Blicke seines Geistes leuchtend vorschwebt, und das ihn eben durch die Herrlichkeit, durch den leuchtenden Glanz, womit es ihm gegenübertritt, zur Nachahmung auffordert und ermuntert. Und zwar bedarf der Mensch eines menschlichen Ideals, eines solchen, das in seinen eigenen Lebenskreis eintritt und ihm unmittelbar nahe steht; er muß sehen, daß und wie das Vorbild, das ihm vorschwebt, alle jene mühevollen Anstrengungen, alle jene Kämpfe und Leiden, all jene innere Qual der Versuchung, die er im Streben nach sittlicher Vollkommenheit bestehen muß, selbst durchgemacht und doch den „guten Kampf“ gekämpft, doch den Sieg davon getragen hat. Und solche Vorbilder, solche Ideale nun sind für uns außer Christus dem Herrn die Heiligen Gottes. Sie waren Menschen hienieden, wie wir, sie lebten in derselben Welt, wie wir, sie hatten dieselben Versuchungen zu bestehen, wie wir; und was haben sie gekämpft und gelitten, welchen Anstrengungen haben sie sich unterzogen, um den Hang zum Bösen zu bekämpfen und auf der Bahn der sittlichen Vollkommenheit vorwärts zu kommen, wie haben sie gebetet und ge=

fastet, gearbeitet und geduldet, um den Pflichten nachzukommen, die ihnen das göttliche Gebot zur Förderung der Ehre Gottes und des Heiles der Seelen auferlegte! Sie sind darum die wahren und rechten Vorbilder, die wahren und rechten Ideale zur Nachahmung für uns.

Und darauf beruht denn nun die Heiligenverehrung als auf ihrem dritten Grunde. Weil die Heiligen Vorbilder oder Ideale für uns sind, weil sie dem Bedürfnisse unseres Herzens nach einem Vorbilde oder Ideale in unseren sittlichen Anstrengungen entgegenkommen: darum können, dürfen und sollen wir sie nachahmen und nachahmend verehren, indem wir unseren Blick zu ihnen erheben, an ihrem Beispiele uns spiegeln, und das herrliche Vorbild ihres Lebens auch in unserm eigenen Leben zum Ausdruck bringen.

4. Das also sind die drei Principien, auf welchen die christliche Heiligenverehrung, wie sie in der katholischen Kirche geübt wird, beruht. Hieraus ergibt sich denn nun von selbst das Wesen des christlichen Heiligencultus. Drei Akte sind es, in welchen der Heiligencultus in der Kirche sich vollzieht, entsprechend den drei Principien, auf die er sich gründet: Verehrung (im engeren Sinne), Anrufung und Nachahmung. Wir sollen die Heiligen verehren als die Auserwählten Gottes, als diejenigen, in welchen die Gnade des heiligen Geistes in glänzendster Weise zur Offenbarung gekommen, als jene, die, in die Herrlichkeit Gottes eingetaucht, das leuchtendste Bild dieser göttlichen Herrlichkeit in sich darstellen. Wir sollen ferner die Heiligen anrufen um ihr Gebet bei Gott, weil sie, in Liebe mit uns geeinigt als Glieder desselben mystischen Leibes Christi, in welchen auch wir aufgenommen sind, dieser Liebe Ausdruck geben im Gebete für uns, und dieses Gebet kostbar ist in den Augen Gottes, die Erhörung desselben also nicht ausbleiben wird. Wir sollen endlich das Beispiel der Heiligen nachahmen, weil sie uns die herrlichsten Vorbilder oder Ideale sind in all unseren sittlichen Anstrengungen, in allem Ringen und Mühen nach christlicher Tugend und Vollkommenheit, und diese Ideale uns so nahe stehen, so sehr in unseren eigenen Lebenskreis hereinragen, daß sie dem Bedürfnisse unseres Herzens nach einem Vorbilde in unseren sittlichen Bestrebungen vollständig entsprechen.

5. Und diese drei Akte der christlichen Heiligenverehrung müssen stets miteinander verbunden sein; der eine hat ohne den anderen keinen Werth. Wir können die Heiligen nicht so, wie wir sollen, verehren, wenn wir sie nicht zugleich anrufen um ihre Fürbitte; denn wenn wir uns über ihre Fürbitte hinwegsetzen, ein Bedürfniß derselben für uns nicht anerkennen, so ist darin schon eine Mißachtung der Heiligen und ihrer Fürbitte involvirt. Und weder die Verehrung noch die Anrufung der Heiligen könnte für uns einen Werth haben, wenn wir nicht zugleich dahin strebten, sie nachzuahmen, das Beispiel, das sie uns gegeben, auch in unserem eigenen sittlichen Leben zum Ausdruck zu bringen. So müssen also die drei Akte des christlichen Heiligencultus in der That stets Hand in Hand miteinander gehen.

6. Damit ist nun aber wiederum gesagt, daß die ganze Verehrung die wir den Heiligen darbringen, in letzter Instanz auf Gott zurückgeht. Wir verehren nicht die Heiligen für sich, ohne Rücksicht auf Gott, sondern wir verehren eigentlich Gott in seinen Heiligen. Gott beten wir an; die Heiligen verehren wir blos; aber diese Verehrung löst sich zuletzt wieder in die Anbetung Gottes auf. Dies gilt von den drei Akten der Heiligenverehrung in gleicher Weise. Wenn wir die Heiligen verehren, so verehren wir sie ja nur in so ferne, als sie an der göttlichen Herrlichkeit Theil nehmen und auserwählte Gefäße des heiligen Geistes sind; unsere Verehrung wird also naturgemäß zur Lobpreisung Gottes, der „so groß ist in seinen Heiligen“. Und wenn wir die Heiligen um ihre Fürbitte anrufen, so ist ja das Gebet, um welches wir sie bitten, selbst wieder ein Gebet zu Gott; wir beten also, wenn wir die Heiligen anrufen, mittelbar doch wieder zu Gott. Und wenn wir endlich die Heiligen nachahmen, so sind uns ja hiebei die Heiligen nicht für sich allein genommen Vorbilder unseres Lebens, sondern sie sind es nur in so fern, als sie zur größten Aehnlichkeit mit Gott sich erhoben, Gottes Vollkommenheit am herrlichsten in sich abgespiegelt haben. Wenn wir sie daher nachahmen, so suchen wir gleichfalls Gott ähnlich zu werden, wie sie es geworden sind, suchen, wie sie, das Wort des Herrn zu erfüllen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ Die ganze Heiligenverehrung culminirt also zuletzt in

der Verehrung und Anbetung Gottes; nur so hat sie eine Berechtigung, nur so entspricht sie der Lehre der Kirche. Die Heiligenverehrung ist wesentlich mittelbare Gottesverehrung in dem soeben angezeigten Sinne; sie ist die Verehrung Gottes in denjenigen, die er selbst geehrt und verherrlicht hat.

II.

Faßt man nun Alles zusammen, was bisher über die Grundlagen und das Wesen der christlichen Heiligenverehrung ausgeführt worden, so kann es Niemanden entgehen, daß dieser christliche Heiligencultus in religiöser, sittlicher und socialer Beziehung von der höchsten Bedeutung ist.

1. Was vorerst die religiöse Bedeutung desselben betrifft, so ist der Heiligencultus ein Moment in der christlichen Religion, das nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Was ist das für eine Religion, die uns einen Himmel von Heiligen zur Verehrung darbietet! Von Heiligen, die auf den verschiedensten Lebenswegen, in den verschiedensten Berufskreisen, unter den verschiedensten äußeren Einflüssen es zu einer so großen Höhe der Tugend und Vollkommenheit gebracht haben, daß jedes unverdorbene und unbefangene Gemüth von der höchsten Bewunderung gegen sie erfüllt werden muß! Von Heiligen, deren ganzes Leben ein beständiges Opfer gewesen, die den Wurm der Selbstsucht, der an jedes Menschen Herzen nagt, völlig ertödtet, die den gottentfremdeten Eigenwillen in dem Feuer der göttlichen Liebe verbrannt, das Fleisch unter die unbedingte Herrschaft des Geistes gebracht haben und nun zum Lohne hiefür in der Sonne der göttlichen Herrlichkeit strahlen gleich den Sternen des Himmels! Was ist das für eine Religion, welche solche Wirkungen zu erzielen, solche Früchte aus ihrem Schoße hervorzubringen vermag! Was ist das für eine Religion, die uns verlassene Menschen hienieden in die innigste Gemeinschaft mit dieser wunderbaren Schaar der Heiligen im Himmel emporhebt, die so den Himmel auf die Erde herab und die Erde zum Himmel hinaufzieht, und unser dürftiges, an so vielen Mängeln leidendes Gebet durch das reine, lautere und kostbare Gebet jener Heiligen des Himmels verstärkt! Was ist das für eine Religion,

die uns arme Menschen, die wir so schwach im Guten, so lässig in unserem sittlichen Ringen, so furchtsam und muthlos im Kampfe gegen das Böse sind, einen Himmel von Idealen, eine unzählbare Schaar der herrlichsten Vorbilder in ihren Heiligen vor Augen stellt, und uns dadurch jenen Stachel in das Herz einsenkt, der uns antreibt zu den gleichen sittlichen Anstrengungen, wie wir sie an jenen Idealen bewundern! In der That, es ist das ein Vorzug der christlichen Religion, der über alle Schätzung erhaben ist, auf den aber auch allein die christliche Religion, die katholische Kirche, in welcher jene verkörpert ist, Anspruch machen kann. So wie wir den Blick außer die katholische Kirche hinauswenden, verschwindet uns der Sternenhimmel der Heiligen, und es herrscht finstere Nacht. Das Heidenthum hat seine berühmten Helden vergöttert, und einen Olymp von falschen Gottheiten sich geschaffen, die nichts weniger als einen Heiligenschein um sich verbreiteten. Die Secten, die von der Kirche sich getrennt, haben die lieben Heiligen in der Kirche zurückgelassen; ihnen ist Nichts geblieben, als eine leere, trostlose Oede am Himmel des Geistes; sie haben keine Heiligen mehr. Nur in der Kirche entfaltet sich dieses herrliche, lebensvolle Bild des christlichen Heiligenhimmels, nur in der Kirche leben wir im Verein mit jenen glänzenden, überirdischen Gestalten, und bringen im Verein mit ihnen unsere Gebete und Opfer dem Allerhöchsten dar.

2. Aber nicht blos in religiöser, sondern auch in sittlicher Beziehung ist die Heiligenverehrung von der höchsten Bedeutung. Es liegt ein mächtiges, sittliches Element in diesem Heiligencultus, das nur Derjenige verkennen kann, der das Wesen desselben nicht versteht. Wir haben dieses sittliche Moment bereits zum öfteren angedeutet. Es besteht darin, daß die Heiligen Gottes uns als sittliche Ideale vorgestellt sind, und die Heiligenverehrung für uns wesentlich die Aufforderung in sich schließt, diesen Idealen in unserem sittlichen Verhalten nachzustreben, das Beispiel, das die Heiligen uns gegeben, in unserem eigenen sittlichen Leben nachzuahmen und zum Ausdruck zu bringen. Wenn es wahr ist, daß das menschliche Herz in Bezug auf das sittliche Streben nur an einem Ideale sich erwärmen und begeistern kann, und zwar an einem Ideale, das ihm nahe tritt, das ganz in seinem eigenen

Lebenskreise steht: wie mächtig muß da der Impuls sein, den der Anblick der Heiligen dem menschlichen Herzen zu jeglicher sittlicher Anstrengung gibt, — der Heiligen, die dieselben, ja wohl noch schwerere Kämpfe in ihrem sittlichen Ringen durchgemacht haben, als wir sie in denselben Verhältnissen, wie sie, zu bestehen haben! Nimmt man dazu noch, daß die Heiligenverehrung uns die Nachahmung dieser herrlichen Ideale nicht blos nahe legt, sondern uns dazu geradezu auffordert und verpflichtet; nimmt man ferner noch dazu, daß das Gebet der Heiligen, wenn wir sie darum anrufen, uns in diesem Kampfe gegen das Böse und in dem Streben nach sittlicher Vervollkommnung zu Hilfe kommt: so sind wir gewiß berechtigt zu sagen, daß in der christlichen Heiligenverehrung ein mächtiges sittliches Element liegt, daß dieselbe, weit entfernt, in sittlicher Beziehung etwas Gleichgiltiges zu sein, vielmehr für das sittliche Leben von der höchsten Bedeutung ist, und wo sie fehlt, durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Und auch das ist wiederum ein Vorzug, den die Kirche, als Trägerin der christlichen Religion, allein vor allen übrigen religiösen Gemeinschaften sich vindicirt. Keine der letzteren kann sich rühmen, ein so mächtiges und durchgreifendes sittliches Element in sich zu schließen, wie es die Kirche in ihrem Heiligencultus besitzt; — denn sie haben keine Heiligen, und wo diese nicht sind, da fehlen die sittlichen Ideale und damit ein wesentliches Bedürfniß des menschlichen Herzens in seinem sittlichen Streben.

3. Aber eben deshalb, weil die christliche Heiligenverehrung ein so mächtiges sittliches Element in sich schließt, ist sie auch in socialer Beziehung von der höchsten Bedeutung. Denn die wahre sociale Entwickelung, das wahre sociale Wohl ruht ja wesentlich auf sittlicher Grundlage. Nur dann, wenn im Volksleben das sittliche Gesetz als unantastbare Norm alles gegenseitigen Verhaltens der Menschen zu einander anerkannt und in Ehren gehalten wird, nur dann, wenn im Schoße des Volkes das sittliche Streben als die erste und vornehmste Aufgabe des Einzelnen gilt, nur dann, wenn das gesammte Volksleben von dem belebenden Hauche der sittlichen Principien durchdrungen ist, und so einen ethischen Gehalt hat: wird auch die Societät als solche erblühen und erstarken, wird frische und gesunde Bewegung in derselben

walten und wird das sociale mit dem sittlichen Wohle Hand in Hand gehen. Wo dagegen dem Volksleben der ethische Grund fehlt, wo das sittliche Streben durch die Selbstsucht verdrängt ist, wo sittliche Corruption in die Lebenssäfte des Volkes eindringt und sie vergiftet: da muß nothwendig auch die Societät dahinsinken; der sittliche Verfall muß auch den Verfall der Societät nach sich ziehen, das innere Gefüge derselben muß, weil der zusammenhaltende Lebensgrund aus ihm gewichen ist, sich auflösen und das sociale Wohl muß in dem Sumpfe socialer Verwilderung untergehen.

Beruht aber das sociale Wohl wesentlich auf ethischer Grundlage, dann muß alles das, was die Sittlichkeit fördert, was die ethischen Bestrebungen unterstützt und ermuntert, mittelbar auch auf die Förderung der gesunden Entwickelung der Societät, sowie auf die Förderung des socialen Wohles einen heilbringenden Einfluß ausüben. Ersteres aber geschieht, wie wir gesehen, in eminentem Grade durch die christliche Heiligenverehrung. Folglich wird dieselbe in gleichem Maße mittelbar auch auf die Förderung der Societät und des socialen Wohles einfließen, wie auf die Förderung der Sittlichkeit, und auf jenem Gebiete die analogen Wirkungen haben, wie sie dieselben im inneren Heiligthum des menschlichen Herzens hervorbringt. So ist die christliche Heiligenverehrung nicht blos ein religiöses, nicht blos ein sittliches, sondern auch ein sociales Princip.

Und in der That, stehen uns denn die Heiligen Gottes nicht auch in Rücksicht auf unsere socialen Verpflichtungen als leuchtende Vorbilder vor Augen? Welch mächtigen Einfluß haben Viele derselben auf die Societät ihrer Zeit ausgeübt! Denken wir nur an die Glaubensboten, welche das Licht des Christenthums in unser Vaterland gebracht haben, an einen heil. Bonifacius und seine Gefährten! Wie haben sie zugleich mit dem Christenthum den Samen der Cultur ausgestreut, dem Ackerbau und den Gewerben den ersten Anstoß gegeben und ein geordnetes gesellschaftliches Leben unter unseren Voreltern angebahnt! Denken wir an einen Vincenz von Paula, an eine Franziska von Chantal und an so viele andere Ordensstifter und Stifterinnen, welche, wie sie selbst für die Heilung der socialen Schäden, für die Pflege der Kranken,

für die Erziehung der Kinder, für die Förderung der Wissenschaft oder Landescultur Großes geleistet, so auch ihren Ordensgenossen diese sociale Thätigkeit zur Pflicht und Aufgabe gemacht haben! Ja, gewiß, auch in socialer Beziehung sind die Heiligen für uns Ideale, deren allseitige Nachahmung nur von dem günstigsten Einflusse auf die Hebung des socialen Wohles und auf die Heilung der socialen Schäden sein kann. Und eben deshalb sind wir vollkommen berechtigt, der christlichen Heiligenverehrung auch in socialer Beziehung eine hohe und weitgreifende Bedeutung beizulegen.

4. Nach all diesem werden wir es begreiflich finden, wenn die Kirche die Heiligenverehrung unter den Gläubigen in jeder Weise zu fördern sucht, wenn sie jeden Tag ihres heiligen Jahres mit einem hervorragenden Heiligen bezeichnet, um die Herzen der Gläubigen stets in lebendiger Verbindung mit den verherrlichten Gliedern der triumphirenden Kirche zu erhalten. Wir werden es auch verstehen, welche Bedeutung der an die Heiligenverehrung enge sich anschließende und durch sie bedingte Bildercultus in der Kirche hat. Weil die Menschen sinnlich geistige Wesen sind und ihre Erkenntniß von den Sinnen anhebt, so muß der Himmel der Heiligen, wenn eine rege und lebensvolle Verbindung zwischen den Heiligen, die in der Sphäre der Uebersinnlichkeit thronen, und zwischen den Menschen, die ihre sinnliche Natur mit der Erde verkettet, sich gestalten soll, auch in sichtbarem Bilde den Gläubigen gegenübertreten, damit diese durch Vermittlung des Bildes, das sie ehrfurchtsvoll anblicken, zur Betrachtung des himmlischen Prototyps, das in dem Bilde sinnlich sich abspiegelt, hinaufgeleitet werden. Das ist der Grund, warum die Kirche den Bildercultus zugleich mit der Heiligenverehrung stets gepflegt hat und ihre Gotteshäuser mit den Bildern der Heiligen auszuschmücken gewohnt ist. Es soll ihr Gotteshaus ein Abbild des himmlischen Gotteshauses sein, und wie in diesem die Heiligen „ihre Wohnungen haben", so dürfen folgerichtig auch in jenem die Heiligen, wenigstens im Bilde, nicht fehlen. So spiegelt sich auch im sinnlichen Bereiche jene innige geistige Gemeinschaft ab, in welcher die Glieder der streitenden mit denen der triumphirenden Kirche stehen. Diese herrliche Idee hat die Künstler begeistert in der Schöpfung ihrer Heiligenbildwerke, und eben deshalb hat gerade in diesem

Gebiete die christliche Kunst ihre herrlichsten Triumphe gefeiert. Demnach ist der Bildercultus, weit entfernt, den Menschen vom Uebersinnlichen abzuziehen und seine religiösen Begriffe in die Sinnlichkeit hineinzuverflechten, vielmehr das naturgemäße Mittel, ihn zum Uebersinnlichen emporzuleiten, und sein Herz mit Wärme, Liebe und Begeisterung für jene erhabenen überirdischen Gestalten zu erfüllen, die im Bilde dargestellt sind. Er nimmt daher auch Theil an der hohen Bedeutung des Heiligencultus selbst, indem er ja zu diesem nur wie das Mittel zum Zwecke sich verhält.

III.

Und nun wenden wir unseren Blick dem „Cultus des Genius" zu, welchen die moderne Bildung an die Stelle des Heiligencultus gesetzt hat!

1. Vom Anfange des Christenthums an war die Heiligenverehrung eine der religiösen Uebungen der Kirche sowohl, als auch der Gläubigen. Als aber im 16. Jahrhundert die große Revolution gegen die Kirche und ihre gottgegebenen Einrichtungen losbrach, da kehrte sich der Sturm auch gegen diese Uebung und gegen die ihr zu Grunde liegende Lehre. Keine Heiligenverehrung mehr! Sie ist Abgötterei, Götzendienst! — so lautete der Schlachtruf. Es ist unglaublich, welch rohe Schmähungen das Haupt jener Revolution gegen die Heiligen Gottes ausstieß. Er, der mit dem Teufel, dem Vater der Lüge, so viel sich zu schaffen machte, er mochte und wollte von den lieben Heiligen Nichts mehr wissen; schon der Gedanke daran brachte ihn in Wuth. Seine Anhänger folgten seinem Beispiele; mit Gewalt sollte das zarte Band der Gemeinschaft der Heiligen zerrissen, die Erde vom Himmel getrennt werden; man wollte keine Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel mehr haben; man wollte sich selbst genügen. So wurden denn mit roher Hand die Bilder der Heiligen aus den Kirchen geworfen, und was die Hände der Meister zur Erbauung der Gläubigen Geniales und Herrliches geschaffen, das wurde zerstampft unter dem rohen Tritte jener Revolution.

Aber das stolze Wort: „Ich genüge mir selbst, ich brauche keine Heiligen," wurde, nachdem es einmal ausgesprochen war,

verhängnißvoll für das gesammte religiöse Bewußtsein derjenigen, die dem Haupte der Revolution des 16. Jahrhunderts im Abfalle von der Kirche äußerlich, oder auch nur innerlich nachfolgten. Wer sich selbst genügt und keine Heiligen braucht, der braucht zuletzt auch Gott nicht mehr. Denn das Wort: „Ich genüge mir selbst,“ das ist der Hochmuth, und wo der Hochmuth einmal Besitz genommen hat von dem Herzen des Menschen, da begnügt er sich mit dem Wenigeren nicht mehr; er will Alles, d. h. er braucht nicht mehr blos keine Heiligen, er braucht auch keinen Gott mehr; seine Losung ist: „Ich will sein wie Gott!“

Und so geschah es. Immer mehr verfiel das religiöse Bewußtsein unter den Schlägen einer entchristlichten Philosophie; Deismus, Rationalismus, Pantheismus machten sich gegenseitig den Rang streitig; und zuletzt ging das religiöse Bewußtsein gänzlich unter im Atheismus und Materialismus. In Frankreich wurde im vorigen Jahrhundert diese radicale materialistische Negation aller Religion geboren, und heute preist sich der Atheismus überall an als die höchste Errungenschaft des fortschreitenden Menschengeistes.

In Folge dessen ist nun heut zu Tage an die Stelle der Anbetung Gottes und der Verehrung der Heiligen der „Cultus des Genius“ getreten. Hervorragende Menschen, welche in wissenschaftlicher, artistischer, politischer oder socialer Beziehung die Lorbeeren des Weltruhms sich errungen haben, werden an den Horizont des menschlichen Geistes hingestellt, und ihnen jener Tribut der Huldigung und Ehrfurcht dargebracht, den man Gott und seinen Heiligen verweigert. Man errichtet den „großen Männern“ Statuen und Standbilder, „weiht dieselben ein“ durch Reden und Gesang und schmückt damit alle öffentlichen Plätze und Gebäude aus. So schafft sich die religionslose Zeit, nachdem sie Gott und seinen Heiligen entsagt, selbst ihre Heroen, stellt sie auf ihre Altäre und opfert ihnen.

2. Was ist dieser „Cultus des Genius“?

Er ist im tiefsten Grunde nichts anderes, als Menschenvergötterung, — Apotheose der menschlichen Natur. Da fehlt jeder Anklang an ein höheres, religiöses Princip; da ist es nur der Mensch als solcher, der auf den Altar gestellt und an-

gebetet wird. In den „großen Männern", denen man Statuen und Bilder setzt, bewundert man nicht dasjenige, was sie durch göttliche Bevorzugung und Gnade geleistet haben; man betrachtet sie nicht als auserwählte Werkzeuge Gottes, die in seinem Dienste und durch seine Begabung gewirkt haben, — nein, dieser religiöse Gedanke wird ängstlich ausgeschlossen, und wo er sich irgendwie geltend machen will, da wird Alles aufgeboten, um ihm den Zugang in das Bewußtsein zu verwehren. Nur der Mensch allein wird angestaunt; was man an ihm preist und rühmt, das wird ausschließlich als sein Werk betrachtet und gefeiert; seine Vorzüge gelten nur als Vorzüge seiner Natur oder seiner natürlichen Entwickelung und Bildung; nur als solche werden sie verherrlicht, nur als solchen wird ihnen Werth und Bedeutung zugestanden.

Darum hören wir denn auch bei derlei Festlichkeiten, in denen sie den Ruhm eines „großen Mannes" feiern, und die heut zu Tage in immer größerer Zahl sich folgen, von nichts Anderem als „von dem Fortschritte des menschlichen Geistes, von den segensreichen Früchten, die dieser Fortschritt für die gesammte Menschheit trägt, von den Verdiensten, die der gefeierte „große Mann" um diesen Fortschritt sich erworben, von den großen Thaten, die er auf dem Gebiete der Kunst, der Wissenschaft, der Politik, der Societät u. s. w., vollbracht hat": — nie aber auch nur ein Wort von einer religiösen Weihe, nie ein Wort demüthiger Anerkennung desjenigen, der dem gefeierten Manne jene hohe Begabung, vermöge deren er auf dem bezüglichen Gebiete Großes wirken konnte, verliehen hat. Ja man kann es im Gegentheil erleben, daß bei solchen Gelegenheiten ein erbitterter Haß gegen die Religion und Alles, was damit zusammenhängt, sich kundgibt, daß die Religion, die Kirche, als Hemmschuh des Fortschrittes des menschlichen Geistes hingestellt und verurtheilt werden.

So ist denn in der That dieser ganze „Cultus des Genius" die nackteste Menschenvergötterung; die menschliche Natur vergöttert sich selbst in jenem „Genius", dem der Cultus gilt, sie feiert nichts Anderes, als ihre eigene Apotheose. Es ist der menschliche Hochmuth, der in jenem Cultus seinen stärksten und gottlosesten Ausdruck findet; es ist derselbe Hochmuth, der einst dem Menschen zugeflüstert hat: „Ihr werdet sein wie Gott!" (Gen. 3, 5.)

3. Und wie wird diese Apotheose gefeiert? — Da sammeln sie sich um ein ehernes oder steinernes Standbild; einer besteigt die Tribüne, und schildert in mehr oder weniger schwülstigen Phrasen die Thaten und Verdienste desjenigen, den jenes Standbild darstellen soll; dann ertönt ein Choral und unter den Klängen desselben fällt die Hülle von dem Standbilde; die eherne oder steinerne Größe steht offen vor Aller Augen da. Und nun entblößen sie ihre Häupter, geben dadurch unter den Klängen der Musik und vielleicht unter dem Donner der Geschütze ihrer Bewunderung und Andacht gegen den Gefeierten stillen Ausdruck und verlassen dann unter einem schallenden Hoch die Feststätte, um die Freuden des Tisches und Weines zu genießen und in mehr oder minder hochtrabenden Toasten der langweiligen Feier einen würdigen Abschluß zu geben. Die dienende Presse muß dann in gewundenen und gedrechselten Phrasen das Ereigniß der harrenden Welt verkünden.

Was ist es doch Leeres und Inhaltsloses um eine solche Feier! Nichts von einer Erhebung des Gemüthes zu Gott, nichts von einer Begeisterung des Herzens für die höchsten Interessen des menschlichen Lebens, nichts von einem Troste in den Stürmen dieses irdischen Daseins, nichts von einer Hinweisung auf ein jenseitiges Leben, — nichts, gar nichts, als eitles Lob des Gefeierten, nichts als Weihrauch dem elenden, sterblichen Menschen gestreut, nichts als vielfach übertriebene und schwülstige Erhebung seiner angeblichen oder wirklichen „Verdienste"! Ob er ein sittlich guter oder schlechter Mensch gewesen, darnach wird gar nicht gefragt; ja seine sittlichen Schwächen und Laster werden sorgfältig verschwiegen, oder, wo dies nicht geschehen kann, entschuldigt, beschönigt, ja wohl gar noch mit in die Apotheose hineingezogen.

4. Und zum allergrößten Theile wird nur solchen Menschen diese Apotheose zu Theil, die im Dienste des Weltgeistes gestanden, deren Verdienste nur in den Augen der Sklaven des Weltgeistes als „Verdienste" gelten. Wer in Wissenschaft oder Kunst auf dem Boden des Christenthums und der Kirche gestanden, dem christlichen Princip gehuldigt hat, dem setzt die Welt kein Standbild, möge er auch ein noch so großes Genie gewesen sein, möge er auch noch so Großes und Ausgezeichnetes geleistet

haben. Dagegen wer in Wissenschaft oder Kunst den Weltgeist zum Ausdruck gebracht und dessen Grundsätze im Widerspruch gegen das Christenthum verfochten hat, dem ist heut zu Tage, wenn auch seine „Verdienste“ vor den Augen einer unbefangenen Kritik nicht besonders hervorragend sein sollten, die Apotheose so viel als sicher. Wer in seinem politischen oder socialen Wirken vom Geiste des Christenthums sich leiten läßt, dem kehrt die Welt den Rücken; sein Name bleibt vergessen und verschollen. Dagegen lasse einen Gewalthaber mit Feuer und Schwert durch die Länder hinziehen und einen ganzen Welttheil mit Blut und Thränen überschwemmen, lasse einen Helden der „freien Wissenschaft“ alle christlichen Principien im Bewußtsein seiner Zeit untergraben: — du darfst sicher sein, daß die Welt bald vor ihm in die Knie sinken und ihn anbeten, daß die dem Weltgeiste dienende Presse bald bei der Hand sein wird, um aus den Taschen gutmüthiger Menschen die klingende Münze herauszulocken, die man braucht, um sein Standbild öffentlich aufzustellen und seine Apotheose zu feiern. So tritt überall das Antichristliche, das in diesem „Cultus des Genius“ liegt, und sein innerstes Wesen bildet, zu Tage, so zeigt es sich überall, daß gerade dasjenige, was das Christenthum so entschieden verdammt, die Vergötterung der menschlichen Natur in diesem Cultus des Genius sich zur Offenbarung bringt.

5. Der moderne „Cultus des Genius“ ist also der gerade Gegensatz des christlichen Heiligencultus. Die christliche Heiligenverehrung setzt wesentlich den geschöpflichen Charakter der menschlichen Natur voraus; sie hat gar keinen Sinn, sie ist gar nicht möglich ohne diese Voraussetzung. Wir verehren die Heiligen nicht um dessen willen, was sie durch sich selbst waren und geworden sind; wir wissen ja, daß der Mensch nicht aus sich und durch sich zum Heiligen wird, daß vielmehr „jede gute Gabe, jedes vollkommene Geschenk von oben kommt, vom Vater der Lichter, daß die Heiligen sowohl ihre natürliche Begabung von Gott hatten, als auch die Thaten, die sie vollbrachten, die Verdienste, die sie sich erwarben, der göttlichen Gnade verdankten. Und nur von diesem Standpunkte aus betrachtet verehren wir sie. „Gott in seinen Heiligen“ — das ist der Gegenstand unseres

Cultus. Der „Cultus des Genius" dagegen stellt den Menschen auf sich selbst, vergöttert seine Natur und betet dann diesen selbstgeschaffenen Gott an; er raubt Gott die Ehre, die ihm gebührt, und bringt sie einem Geschöpfe dar, das er an die Stelle Gottes setzt. Der Gegensatz könnte nicht schroffer sein.

5. Wir rufen die Heiligen an, weil wir die Schwäche und Hinfälligkeit unseres Willens kennen; wir rufen sie aber nicht an, als könnten sie selbst aus eigenem Vermögen uns Gnaden und Gaben zutheilen; wir rufen sie blos deshalb an, weil wir wissen, daß sie die Lieblinge Gottes und wir wiederum ihre Lieblinge sind, daß sie daher auf unser Gebet und Gott wiederum auf ihr Gebet hört. Der „Cultus des Genius" dagegen weiß Nichts von einem Gebete, er schließt dasselbe geradezu aus. Denn wenn die menschliche Natur vergöttert, wenn der Mensch zu Gott gemacht und als sich selbst genügend hingestellt wird, dann bedarf es keines Gebetes mehr; ja in dem Augenblicke, wo das Gebet in jenen „Cultus des Genius" aufgenommen würde, müßte derselbe sein Wesen verlieren und aufhören, das zu sein, was er ist.

6. Wir ahmen die Heiligen nach, weil wir sie als Vorbilder, als Ideale unseres sittlichen Strebens anerkennen, und weil wir uns tief bewußt sind, daß wir bei der Schwäche und bei dem Wankelmuthe unseres Herzens eines solchen Vorbildes, eines solchen Ideals bedürfen, um Kraft und Begeisterung daraus zu schöpfen, damit wir den Kampf gegen den Sturm der Leidenschaft siegreich durchkämpfen können. Der „Cultus des Genius" dagegen schließt auch diese Nachahmung aus. Denn wird die menschliche Natur einmal in Einem Individuum vergöttert, dann ist sie folgerichtig auch in allen anderen Individuen der Apotheose theilhaftig. Und ist der Mensch einmal in die Apotheose eingetreten, dann bedarf er keines höheren Vorbildes oder Ideales mehr, an dem er sich aufrichten könnte; er ist ja selbst das Höchste; jede Anerkennung und Nachahmung eines höheren Ideals würde ihn ja von der schwindelnden Höhe der Selbstvergötterung, zu der er sich erhoben, herabstürzen. Man mag daher immerhin den gefeierten Helden als Vorbild zur Nachahmung für Andere hinstellen: zum Princip paßt das nicht.

IV.

1. Die „moderne Bildung“ findet nicht Worte genug, um die christliche Heiligenverehrung zu verdammen als Etwas, was durch den Fortschritt des menschlichen Geistes längst überholt sei. Und doch, wenn man der Sache tiefer auf den Grund blickt, so gibt es nichts Unvernünftigeres und Sinnloseres, als ihren „Cultus des Genius“. Der moderne Weltgeist glaubt an keine Unsterblichkeit der Seele. Diese gilt als leerer Wahn, erfunden von solchen, die ein Interesse daran fanden, die Menschen an ein anderes Leben glauben zu machen. Mit dem Tode ist Alles aus. Wenn also der moderne Weltgeist seinen „Cultus des Genius“ ausübt und einem der „großen Männer“, deren Wirken Gnade vor seinen Augen gefunden, seine Huldigungen darbringt, ihm Standbilder und Monumente errichtet und sein Gedächtniß feiert: so ist es kein reales, lebendiges Wesen, dem er diesen Cultus darbringt; denn jener „große Mann“ ist ja mit seinem ganzen Sein und Wesen bereits in „dem Schoße der Natur“ verschwunden, die Atome, aus welchem sein ganzes Sein und Wesen ausschließlich gebildet gewesen, haben sich aus ihrer Verbindung miteinander losgelöst, sind in das allgemeine Atomenmeer zurückgegangen und fungiren nun bereits als Stofftheile ganz anderer, vieler und verschiedener Körper. Der ganze Cultus bezieht sich somit auf ein Phantom, auf ein Gebilde, das in der Erinnerung leben mag, das aber schlechterdings aller Realität entbehrt und das nur die Phantasie zu dem macht, was es ist oder sein soll. Und ein solcher Cultus, der Nichts zum Gegenstande hat, als ein leeres Phantom, sollte einen vernünftigen Sinn haben? Nein, er ist bare Unvernunft.

2. So befindet sich der moderne „Cultus des Genius“ nach der einen Seite hin auf gleicher Linie mit dem Heroen-Cultus des antiken Heidenthums; auf der anderen Seite dagegen sinkt er unter diesen noch herab. Bekanntlich pflegte das Heidenthum seine großen, hervorragenden Männer gleichfalls zu vergöttern, sie als „Halbgötter“, als „Heroen“ in den Olymp zu versetzen und ihnen dann in seinen Tempeln und auf seinen öffentlichen Plätzen Standbilder zu errichten. Dasselbe, nichts

Anderes, thut der moderne „Cultus des Genius". Aber zwei Dinge sind es, in denen der antike Heroen-Cultus den modernen „Cultus des Genius" weit überragt. Für's Erste kam es dem Heidenthum nie in den Sinn, seinen Heroen-Cultus bis zu dem Punkte zu treiben, daß es darüber das göttliche Princip vollständig verleugnete und sich zum Atheismus bekannte. Die „Heroen" galten immer nur als untergeordnete Götter, über denen Zeus und die himmlischen Götter in erhabener Majestät walten. Obgleich daher das Heidenthum Menschen vergötterte, so verlor es darüber doch den Gedanken der überweltlichen Gottheit nicht vollständig, und wie es auch immer jene himmlischen Götter anthropomorphosiren mochte: sie galten ihm doch noch immer für Götter, die hoch erhaben und in unnahbarer Majestät über den bloßen „Heroen" standen. Davon weiß aber der moderne „Cultus des Genius" nichts mehr; ihm gilt die menschliche Natur als das Höchste; *sie* vergöttert er, *über* ihr aber erkennt er keinen Gott mehr an.

3. Für's Zweite hatte der antike Heroen-Cultus doch noch einen realen Hintergrund, eine reale Grundlage, weil das Heidenthum die Unsterblichkeit der Seele nicht leugnete. Die „Heroen" galten den Heiden nicht als bloße Phantome, sondern als wirkliche, reale Wesen. Der heidnische Heroen-Cultus wurde daher auch wirklichen, realen Wesen, die im Olymp lebend gedacht und denen noch dazu auch ein gewisser Einfluß auf die Menschen zugestanden wurde, dargebracht. Die Heiden beteten nicht leere Phantome an, sondern reale Wesen, real nämlich in dem Sinne, daß sie dieselben für wirkliche, lebende Wesen *hielten*. Nie aber kam es den Heiden in den Sinn, etwas anzubeten, wovon sie selbst überzeugt waren, daß es Nichts, daß es ein leeres Phantom sei. Diese Unvernunft blieb dem modernen „Cultus des Genius" vorbehalten, der da Wesen — Menschen verehrt, von denen er selbst sagt, daß sie vollständig, nach ihrem ganzen Sein, aus der Wirklichkeit verschwunden seien, und daß nur ihre Atome in anderen Naturgebilden noch fortbeständen.

4. Darum ist denn auch dieser moderne „Cultus des Genius" ohne jeglichen sittlichen und socialen Werth, ohne jegliche sittliche und sociale Bedeutung.

5. Der moderne „Cultus des Genius“ schließt für's erste nicht das geringste sittliche Element in sich. Wie sollte auch ein Cultus einen sittigenden Einfluß auf die Menschen ausüben können, der die Vergötterung und Selbstanbetung der menschlichen Natur zum Inhalte hat! Die Selbstvergötterung der menschlichen Natur ist der höchste Grad menschlichen Hochmuthes; aus der Wurzel des Hochmuthes aber kann keine sittliche Erhebung, keine sittliche Veredlung hervorwachsen. „Ein böser Baum kann keine guten Früchte bringen.“ (Matth. 7, 18.) Dazu kommt, daß dieser Cultus die Unsterblichkeit der Seele nicht voraussetzt. Wie ist aber eine sittliche Erhebung und Veredlung zu erzielen ohne den Glauben an die Unsterblichkeit? Wenn dem Menschen ein Mensch zur Verehrung vorgestellt wird, von dem er glaubt, daß nichts mehr von ihm übrig ist, als todte Atome, zerstreut in allen Naturgebilden, daß also seine sittlichen Vorzüge oder Schwächen, die in seinem Leben zum Vorschein kamen, etwas an sich Gleichgiltiges waren, und wenn dazu noch der Mensch, der den Menschen verehren soll, der Ansicht ist, daß ihn selbst das gleiche Schicksal erwarte: — wie kann er sich dann Angesichts dessen an dem Beispiele jenes „großen Mannes“ noch zu einem sittlichen Aufschwunge ermannen! Es ist ganz undenkbar. Der Christ kann sich im Sonnenglanze der Tugenden der Heiligen erheben zu einem sittlichen Aufschwunge, hinblickend auf das Vorbild, auf das Beispiel, das sie ihm gegeben, weil er weiß, daß die Heiligen leben bei Gott und in Gott, daß sie die Krone ihrer Verdienste von dem gerechten und liebenden Gott erhalten haben und in ihre Herrlichkeit eingegangen sind, weil er weiß, daß die Nachahmung der Heiligen ihm die gleiche Krone einbringen wird. Der „Cultus des Genius“ dagegen vermag, weil er ein Leben jenseits des Grabes nicht kennt, eine solche Wirkung nimmermehr zu erzielen.

6. Und in der That, es ist sicher nie vorgekommen, daß die Theilnahme an einer Festfeier, in welcher der moderne „Cultus des Genius“ zum Ausdrucke kam, je einen Menschen zum sittlichen Aufschwung ermuntert oder auch nur einen Gedanken an die Besserung seines Lebens in ihm erregt hätte. Die Faiseurs des Festapparates beweihräuchern den Mann, den sie

feiern, beweihräuchern sich unter einander selbst und eilen dann zum Wein und zur wohlbesetzten Tafel, um sich zu entschädigen für die gehabten Anstrengungen. Weiter hat es nichts zu bedeuten. Das Volk aber bleibt kalt, kalt bis an's Herz hinan; es kann sich nicht erwärmen, nicht begeistern für diesen Cultus, weil es zu klar sieht, daß nicht blos jedes religiöse, sondern auch jedes sittliche Element demselben ferne liegt. Das Volk mit seinem gesunden Verstande lächelt über die ganze Farce; ohne Erbauung, ohne sittliche Erhebung, ohne religiösen Trost geht es von der ganzen Feier hinweg; es kann sich mit seinem tief religiösen Gefühle in eine solche Feier nicht hineinfinden; sie erscheint ihm einfach als lächerlich. Ein solches Verdict des Volksbewußtseins beweist schlagender das Unvernünftige, Inhaltsleere und Frivole solcher Feierlichkeiten des modernen Weltgeistes, es beweist schlagender, daß ihm jegliches sittliche und sittigende Element abgeht, als es alle unsere Ausführungen zu beweisen vermöchten.

7. Und weil dieser „Cultus des Genius" ohne sittliche, so ist er auch ohne jede sociale Bedeutung. Denn die Wohlfahrt der Societät beruht nun einmal wesentlich auf sittlicher Grundlage; was also auf die Förderung der Sittlichkeit keinen Einfluß hat, das hat auch keinen Einfluß auf die sociale Wohlfahrt. Man sagt allerdings: dadurch, daß den Menschen leuchtende Größen in Wissenschaft, Kunst, Politik und socialem Wirken vorgestellt werden, werden diese aufgemuntert zu dem gleichen Streben; und das könne für die Societät nur förderlich sein. Allein abgesehen davon, daß die gefeierten Größen keineswegs alle für das wahre Wohl der Societät gewirkt haben: sind ja die „hervorragenden Leistungen" derselben, wie ihre Anbeter selbst uns verkünden, zumeist auf Rechnung ihrer höheren natürlichen Begabung, auf Rechnung ihres „Genius" zu setzen. Eines solchen „Genius", einer solchen höheren natürlichen Begabung haben aber nur sehr wenige Menschen sich zu erfreuen; der weitaus größte Theil der Menschen ist daher schon von Natur aus außer Stande, ihnen nachzustreben und zu gleicher Höhe des Wirkens in Wissenschaft, Kunst, Politik oder in socialer Beziehung sich zu erheben. Für alle diese Menschen ist also die Aufforderung, jenen Größen in ihrem Streben nachzufolgen, vollständig bedeutungslos.

8. Daß die Societät aus diesem „Cultus des Genius“ keinen Nutzen schöpfe, bestätigt noch dazu die Erfahrung zur Genüge. Ueberall wachsen die Standbilder „großer Männer“ wie Pilze aus der Erde hervor; es vergeht kaum ein Jahr, daß uns die Presse nicht zu erzählen weiß von Festlichkeiten, die zur Feier eines „großen Mannes“ hier oder dort veranstaltet werden, von den überschwänglichen Reden, die dabei gehalten wurden, von der Menschenmenge, die sich dabei versammelt und den Worten der Redner gelauscht habe. Und bei alledem geht die moderne Gesellschaft immer mehr aus den Fugen, häufen sich die socialen Mißverhältnisse und Uebelstände immer mehr, schwinden Recht, Wahrheit und Tugend immer mehr aus dem Schoße der Societät, so daß man nur mit Bangen in die Zukunft schauen kann. Der moderne „Cultus des Genius“ ist eben, weit entfernt, zur Hebung, Läuterung und Förderung des socialen Wohles beizutragen, nur einer der Typen, in welchem die Auflösung aller gesunden Grundlagen der Societät, wie sie sich in unserer Zeit vollzieht, sich ausprägt. Die Wahrheit haben sie verbannt; den Schein haben sie an deren Stelle gesetzt, und dieser Schein soll nun die socialen Schäden, welche die Verleugnung der Wahrheit nach sich gezogen, heilen. Eitle Hoffnung!

9. Der moderne Weltgeist hat der christlichen Heiligenverehrung den Krieg erklärt; er hat sie als Götzendienst gebrandmarkt; er erklärt sie als ein Ueberbleibsel der heidnischen Abgötterei; er verachtet das Volk, das an der christlichen Heiligenverehrung festhält, er schmäht die Kirche, daß sie dieses „Stück Heidenthum“ zu erhalten strebe. Und was hat er uns dafür gebracht? In den beiden verflossenen Jahrhunderten, in dieser Zeit, wo die „moderne Aufklärung“ sich entwickelte und immer mehr heranwuchs, hat er den antiken Götterhimmel wieder zum Leben erweckt; alle Gebäude, öffentlichen Plätze, alle Gärten und Anlagen wurden angefüllt mit mythologischen Gestalten; die ganze ekelhafte Nacktheit der antiken Götter und Göttinnen mußte im Bilde den verweichlichten und entnervten Zeitgenossen wieder vor Augen gestellt werden; man mußte sich vollständig in's Heidenthum zurückversetzt glauben. In neuerer Zeit dagegen ist diese antikheidnische Strömung in den „Cultus des Genius“ übergegangen,

und dieser hat sich, wie wir bewiesen haben, als purer Götzendienst entpuppt, und zwar als ein Götzendienst, der noch viel tiefer steht, als der antik heidnische. Ein eigenthümliches Verhängniß! Man hat die christliche Heiligenverehrung fälschlicherweise als Götzendienst verurtheilt, und ist nun selbst in der Strömung des modernen Weltgeistes bei einem Götzendienste angekommen, der in mancher Beziehung unvernünftiger und schlimmer noch ist, als der heidnische. Das ist die Nemesis der Wahrheit! —

Neunte Studie.

Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten.

Ein Paradoxon! — wird vielleicht Mancher sagen, wenn er die vorstehende Ueberschrift liest. Sind ja doch die letztverflossenen drei Jahrhunderte gerade die Zeit, während welcher die Philosophie recht eigentlich das Scepter führte, und ihre Berechtigung im Gebiete des geistigen Lebens allgemein anerkannt wurde. Weit entfernt, sich ihrer Existenz gegen feindliche Mächte erwehren zu müssen, hat sie unangefochten ihre Laufbahn durchschritten und ihre Resultate vor den Augen der Welt ausgebreitet, den einen ein Gegenstand der Bewunderung, den anderen ein Gegenstand des Schmerzes und der Besorgniß, je nach dem verschiedenen Standpunkte, welchen die einen und die anderen in ihren Anschauungen von Gott und göttlichen Dingen einnahmen. Neben der Philosophie sind allerdings auch die Naturwissenschaften in die Bahn eines bewundernswerthen Fortschrittes eingetreten, und haben Resultate erzielt, von denen die früheren Jahrhunderte keine Ahnung hatten; aber das hat der Philosophie im allgemeinen Bewußtsein keinen Eintrag gethan, und eben so wenig ist sie dadurch in der von ihr eingeschlagenen Laufbahn behindert worden. Wie kann man also von einem Kampfe gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten sprechen!

Und doch finden wir uns keineswegs veranlaßt, unser Wort zurückzunehmen. Wir behaupten vielmehr, daß von dem Augenblicke an, wo die Philosophie sich, wie man es ausdrückt, von der Auctorität der Kirche „emancipirte", ein Kampf gegen dieselbe sich entspann, welcher, in verschiedener Weise und mit wechseln=

dem Glücke geführt, sich bis in die gegenwärtige Zeit herabzieht. Und wir verstehen darunter nicht etwa jenen Kampf, welcher vom Standpunkte des positiven Christenthums aus gegen die falsche Philosophie geführt wurde; denn das war nur ein Kampf gegen die Ausschreitungen der Philosophie, nicht gegen die Philosophie selbst; es war vielmehr ein Kampf für und um die Philosophie, für und um jene wahre und ächte Philosophie, deren man sich da, wo man die „Emancipation der Philosophie" auf die Fahne geschrieben hatte, mit allen Mitteln und mit einer bis an Haß grenzenden Abneigung zu entledigen suchte. Wir verstehen vielmehr, wenn wir von einem fortgesetzten Kampfe gegen die Philosophie in den letztverflossenen Jahrhunderten sprechen, einen Kampf, welcher sich gegen die Philosophie gerade auf jenem Boden entspann, auf welchen sie sich nach ihrer „Emancipation" von der Auctorität der Kirche gestellt hatte. Hier auf ihrem eigenen Boden erwuchs ihr der Feind, welcher offen und versteckt „ihrer Ferse nachstellte", welcher bei jeder neuen Gestaltung derselben ihre Grundvesten unterwühlte, welcher ihr Niederlagen auf Niederlagen bereitete und sie zuletzt hilflos am Grabe ihrer Hoffnungen stehen ließ. Es ist eine eigenthümliche Nemesis, die sich hier unserem Blicke darstellt. Die Phisosophie glaubte ihr wahres Heil, ihre eigentliche Blüthe, ihren echten Fortschritt erst dann gewinnen zu können, wenn sie sich außer den Bereich jenes Lichtkreises stellte, welchen die göttliche Offenbarung, wie sie getragen ist von der Kirche, um den menschlichen Geist ergießt. Dafür fand sie aber hier eine unversöhnliche Gegnerschaft, welche sich ihr stetig an die Ferse heftete, zum Ziel ihres Strebens nur ihr Verderben hatte, und zuletzt es offen aussprach, daß nur im Untergange der Philosophie, der idealen Erkenntniß, wie sie die Philosophie in Anspruch nimmt, das Heil und der wahre Fortschritt des Menschengeschlechtes begründet sein könne.

Ausgangspunkt des Kampfes.

1. Damals, als mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Christenthum herabstieg auf die Erde, um die Welt neuzugestalten, da war gerade die Periode, in welcher die antike Philosophie unter der Last der Irrthümer, die sich in ihr durch

die Schuld der Menschen zusammengehäuft hatten, allmälig zusammenbrach, und in die Atome verschiedener Secten sich auflöste, welche, jedes originellen Gedankens entleert, nur noch von dem Werke früherer Jahrhunderte zehrten, und dadurch noch einige Zeit hindurch ein kümmerliches Scheinleben fristeten. Da aber reichte das Christenthum der sinkenden Philosophie die Hand, zog sie zurück von dem Abgrunde, in welchem sie unterzugehen drohte, und nahm sie in seine Schule, um sie dadurch in die Bahn einer neuen, glänzenden Entwickelung einzuführen. Es ging das nicht so leicht, als man wohl glauben möchte. Der Hochmuth des menschlichen Geistes, der noch in einem der letzten großen Systeme der griechischen Philosophie, im Stoicismus, einen so grellen Ausdruck gefunden, sträubte sich gegen jene »Captivatio intellectus in obsequium Christi«, welche das Christenthum forderte, und das behagliche Dahinleben in den lockenden und schmeichelnden Banden der Sinnlichkeit, welches der Epicuräismus als Ideal des menschlichen Daseins hingestellt hatte, war nicht geneigt, sich aus dem Schlummer aufrütteln zu lassen, und die mühelosen Errungenschaften des Materialismus mit dem Ernste und mit der Anstrengung höherer speculativer Forschungen zu vertauschen. Dazu waren die verhältnißmäßig großen Resultate, welche die antike griechische Philosophie in ihren beiden Hauptrepräsentanten, in Plato und Aristoteles, gewonnen hatte, imponirend genug, um jene Geister, in welchen noch ein höheres Streben lebte, zu fesseln. So kam es, daß die antike Philosophie in den ersten Zeiten des Christenthums, statt sich dem rettenden und neubelebenden Einflusse des letzteren zu erschließen, vielmehr demselben feindlich sich gegenüber stellte, und mit den rohen Mächten des Despotismus an der Verfolgung und Bekämpfung des Christenthums Theil nahm. Im Neuplatonismus, dieser synkretistischen Verschmelzung aller antiken philosophischen und religiösen Ideen, nahm sie nochmal alle ihre Kraft zusammen, um jener wunderbaren Macht, welche neubelebend und neugestaltend auf die Erde sich niedergelassen hatte, das Recht der Existenz streitig zu machen. Doch es war vergebens. Während die Vertreter der antiken Philosophie diese als Waffe gebrauchten gegen das Christenthum, hatten die christlichen Denker bereits gleich den Bienen den Honig

des Wahrheitsgehaltes, den sie in den antiken Systemen vorfanden, herausgesaugt, und ihn zum Aufbau einer Philosophie benützt, welche, mitten in dem Lichtkreise der Offenbarung stehend, gleich einer zarten Pflanze aus unscheinbaren Anfängen mehr und mehr emporwuchs zu immer herrlicherer Gestalt. Denen, die außer dem Christenthum stehen blieben, blieb nichts übrig, als die leblose, morsche Hülle der antiken Weisheit, und diese zerstob bald in Staub. Die christliche Philosophie hatte die Bahn ihrer Entwickelung eingeschlagen; ihr Wachsthum konnte keine Gewalt mehr aufhalten. Von der Kirche geschützt und gehütet, erzogen und geleitet, schritt sie hinüber über die Trümmer, welche die Völkerwanderung in Europa angehäuft hatte, um im Schoße neuer Völker neue Siege zu feiern. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die höhere, ideale Wahrheit durch zwei Erkenntnißquellen dem Menschen zufließe, durch die Offenbarung und durch die Vernunft, nahm sie das Rechtsgebiet der Vernunfterkenntniß für sich in Anspruch, während sie der Theologie den Inhalt der göttlichen Offenbarung, die Mysterien des Christenthums überließ. Sie anerkannte die Ueberordnung und den höheren Rang der letzteren, ohne ihre eigene Selbstständigkeit als Wissenschaft zu opfern. Grundsätzlich stellte sie jede Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheit in Abrede, und sah daher auch in der Offenbarung das leitende Princip auf den oft dunkeln und schwer zu durchschreitenden Pfaden des höheren Wissens. So brachte die christliche Philosopie ein neues Ferment in das geistige Leben der Völker, und das Ideal, das schon die antiken Weisen angestrebt hatten, wurde von ihr im Laufe der Zeit immer mehr zur Verwirklichung gebracht.

2. Da kam die „Renaissance“, und in ihrem Gefolge die „Reformation“. Der ungeheuere Umschwung der Verhältnisse, welcher damit eintrat, übte auch auf die Philosophie eine tief eingreifende Wirksamkeit aus. Die Renaissance proclamirte den Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Offenbarung. Der Satz, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne, und umgekehrt, — dieser Satz, der, aus den trüben Quellen des Arabismus

entsprungen, bisher nur im Dunkeln geschlichen war, trat jetzt offen hervor, und suchte sich die Herrschaft über die Geister, welche der neuen Richtung zugethan waren, zu erringen. Die „Reformatoren" eignete sich diesen Satz ohne Rückhalt an, und bauten auf demselben ihr ganzes System auf. Philosophie und Theologie galten ihnen als zwei ganz unvereinbare Dinge. Beide stehen nach ihrer Ansicht in ihren Principien und Folgesätzen im Widerspruch zu einander; was die eine aufbaut, das reißt die andere nieder; was die eine bejaht, das verneint die andere. Daher dürften beide nie mit einander in Berührung kommen, und es sei der größte Mißgriff der früheren Zeit gewesen, daß sie die Philosophie mit der Theologie vermengte [1])."

3. Aber während die „Reformatoren" in diesem Punkte mit den Männern der „Renaissance" im Einklang standen, gingen sie in den Folgerungen, welche sie aus dem gedachten Lehrsatze zogen, auseinander. Während es nämlich den Männern der „Renaissance" darum zu thun war, auf der Grundlage dieses Princips die „Freiheit" der Philosophie von dem leitenden Einflusse der Offenbarung zu proclamiren, benützten dagegen die „Reformatoren" dasselbe Princip zur Anklage gegen die Philosophie. Eben deshalb, weil die Philosophie überall im Widerspruch stehe mit der Theologie, d. h. mit den Dogmen des „reformatorischen" Systems, darum sei sie verwerflich, darum sei sie recht eigentlich ein „Werk des Teufels." Mit unglaublicher Energie und Beharrlichkeit stürmten die „Reformatoren" gegen Vernunft und Philosophie los, und wollten ihnen auch nicht die geringste Berechtigung im Gebiete der höheren, idealen Erkenntniß zugestehen. Ganze Fluthen von Schmähungen wurden darüber ausgegossen, und Alles, was nur immer Schlimmes sich denken läßt, ihnen zur Last gelegt. „Wie es überhaupt Sache und Aufgabe des „Geistes" ist," lehrt Luther, „das Fleisch zu bekämpfen und dessen Begierlichkeit niederzuhalten, so ist es auch Sache des Glaubens, die fleischliche (natürliche) Vernunft, diese Bestie, welche die ganze Welt und alle Creaturen nicht tödten können, abzuschlachten. Die Grundsünde der „Sophisten" (der

1) Vgl. meine Gesch. der Phil. d. Mittelalters Bd. 3. S. 483.

scholastischen Philosophen und Theologen) ist gerade diese, daß sie überall dem Urtheile der Vernunft Gehör schenken und so diesen wildesten Feind Gottes nicht tödten, sondern vielmehr sein Leben nähren. Mit ihrer Anwendung der Philosophie auf die Theologie haben sie Alles verdorben[1])." Die Philosophie als Ausgeburt der (natürlichen) Vernunft ist also principiell verwerflich; die Theologie kann sich mit derselben nie versöhnen, sie muß vielmehr überall darauf ausgehen, sie aus dem Rechtsgebiete, das sie bisher widerrechtlich für sich in Anspruch genommen, zu verdrängen, und auf ihren Sturz und Untergang hinarbeiten.

4. Das ist der Ausgangspunkt des Kampfes gegen die Philosophie, von dem wir sprechen. Die „Reformatoren" hatten der Philosophie den Krieg erklärt, und dieser Krieg setzt sich von da an fort durch die folgenden Jahrhunderte bis herab in unsere Zeit. Wenn ehedem in den ersten Jahrhunderten des Christenthums die antike Philosophie der christlichen Theologie sich feindlich entgegengesetzt und die Bekämpfung der letzteren sich zum Ziel ihres Strebens gemacht hatte, so kehrte sich jetzt das Verhältniß um: die („reformatorische") Theologie kündigte nun ihrerseits der Philosophie den Krieg an, und suchte sie aus den Angeln zu heben. Hatte ehedem die Philosophie durch ihr feindliches Verhalten gegen die christliche Theologie diese zum Gegenkampfe herausgefordert, so rief nun umgekehrt die („reformatorische") Theologie durch ihren feindlichen Gegensatz gegen die Philosophie diese letztere auf die Arena, und die Philosophie ermangelte nicht, ihre Kräfte gegen die Kräfte jener einzusetzen und sich mit derselben zu messen. In dieser Richtung konnte nun allerdings der Sieg nicht zweifelhaft sein; es konnte der Philosophie nicht schwer fallen, die „reformatorische" Theologie, welche den Kampf gegen sie heraufbeschworen hatte, zu überwältigen; denn letztere konnte ihr doch nur ganz willkürliche Lehrsätze entgegenhalten, deren Widerstandskraft durch die daran gehängten Schmähungen vor dem Forum eines besonnenen Urtheils keineswegs erhöht werden konnte. Aber indem die Philosophie durch die „reformatorische" Theologie aus

---

1) Vgl. meine Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Bd. 3, S. 514.

dem Kreise der christlichen Offenbarung hinausgestoßen und ihr die Berechtigung abgesprochen wurde, sich als eine auf dem Boden des Christenthums und des christlichen Geistes erwachsende Pflanze zu betrachten und geltend zu machen, ward sie dadurch veranlaßt, sich ganz allein auf sich selbst zu stellen und von der christlichen Offenbarung sich unabhängig zu erklären. Und so gerieth sie in eine ganz schiefe Stellung hinein. Die Folge davon war, daß sie, indem sie in dieser schiefen Stellung sich fortentwickelte, in ihrem eigenen Schoße eine feindliche Macht gebar, nährte und großzog, welche in dem Maße, als die Entwickelung der Philosophie fortschritt, mehr und mehr sich entfaltete, und indem sie ihre tödtlichen Stacheln weiter und weiter ausbreitete, die Philosophie von innen heraus tödtete und zur Auflösung brachte. Denn was nicht mehr auf dem ihm eigenthümlichen Lebensboden steht, was dem Elemente entzogen ist, das sein Leben und Gedeihen bedingt, das welkt und zerbröckelt von innen heraus, und verfällt endlich in natürlichem Processe der Auflösung.

5. Ein zweifacher Kampf ist es daher, welcher im Laufe der letzten drei Jahrhunderte gegen die Philosophie geführt wird. Der Eine kommt von Außen, ist ein äußerer Kampf. Er kommt von einer „Theologie", welche außer dem Bereiche des kirchlichen Dogma's und im Widerspruch mit demselben sich bildet, und welche ein wesentliches Interesse darin findet, alle Philosophie sich ferne zu halten, und wo möglich ganz auszurotten, damit diese nicht mit dem neugierigen Auge der Vernunft an sie herantrete, und Rechenschaft fordere über den inneren Werth und die innere Haltbarkeit ihrer Dogmen. Der andere Kampf dagegen kommt von Innen, ist ein innerer Kampf. Er ist zwar durch den ersteren veranlaßt, entwickelt sich aber aus dem Innern der von ihrem Lebensboden verdrängten Philosophie selbst heraus, und schreitet in dem Maße fort, als die Philosophie immer mehr in Opposition tritt mit der Lehre der Kirche und sich verfestigt in dem Streben, die göttliche Offenbarung, wie sie von der Kirche getragen wird, zu beseitigen, und auf den Trümmern der Kirche ein neues Reich der „Philosophie und Humanität" zu begründen.

6. Es ist von hohem Interesse, diesem zweifachen Kampfe gegen die Philosophie, wie derselbe in den letzten drei Jahr-

hunderten sich abgewickelt hat, nachzugehen, und die verschiedenen Phasen und Chancen desselben zu verfolgen. Denn man ersieht hieraus klar, wohin es kommen müsse, wenn der menschliche Geist einmal in irgend einer Richtung seiner Thätigkeit auf einer schiefen Ebene sich befindet. Unaufhaltsam rückt er auf derselben fort, bis er, an der Basis derselben angelangt, durch die Wucht des Falles zerschellt.

Wir wollen daher im Folgenden in allgemeinen Zügen jenen zweifachen Kampf gegen die Philosophie während der letzten drei Jahrhunderte übersichtlich zur Darstellung bringen. — Wir wenden uns zuerst nach England.

I. Der Kampf gegen die Philosophie in England.

1. In England hatte die „Reformation" mit dem Henkerbeile in der Hand ihren Einzug gehalten. Lange dauerte es allerdings, bis Galgen und Rad mit der alten Kirche und mit dem alten Glauben fertig geworden waren. Als aber dieses Ziel erreicht war, waren damit auch alle Schleußen des finsteren „reformatorischen" Fanatismus eröffnet. Wie in Deutschland noch unter den Augen Luthers der in seinem Lehrsystem angelegte schwärmerische, fanatische Mysticismus wild hervorbrach, und in dem schauerlichen Gebahren der Wiedertäufer zum Ausdruck kam: so ergoß sich auch in England im 17. Jahrhundert, nachdem der Henker sein Werk vollbracht, der „reformatorische" Fanatismus gleich einer wilden, zerstörenden Sturmfluth über das Land, und legte, „vom Geiste Gottes getrieben," Alles, was er erreichen konnte, in Trümmer. Episcopalen, Presbyterianer, Independenten, Levellers, u. s. w. theilten sich in das Werk. Der König wurde hingerichtet, und was sich der neuen Ordnung nicht fügen wollte, mit der Gewalt des Schwertes niedergeschlagen. Und Alles geschah „aus Furcht vor Gott und aus Eingebung des heiligen Geistes." „Aus Furcht vor Gott" und unter Gebeten wurde der König bekriegt und hingerichtet, aus Furcht vor Gott wurde das Parlament auseinandergejagt, aus Eingebung vom Geiste Gottes übernahm Cromwell das Protectorat, aus Furcht vor Gott wurden die Irländer und Katholiken gleich den Kananitern verfolgt.

2. Als die Blüthe dieses schwärmerischen Mysticismus müssen wir aber betrachten das Quäckerthum, welches gerade während dieser endlosen Wirren in England entstand, und dasjenige, was als treibende Macht den Greueln der englischen Revolution zu Grunde lag, in den Rahmen eines förmlichen mystischen Systems brachte. Fox, der Stifter des Quäckerthums, glaubte schon in seinem 19. Jahre auf einem hohen Berge Gottes Stimme zu vernehmen, die ihm befahl, als Bußprediger in die Welt auszugehen. In der Ueberzeugung, ein von Gott inspirirter Prophet zu sein, folgte er dem „Rufe", und trat als „Prediger der Buße" auf. Sein Lehrsystem, welches uns Robert Barclay, einer seiner vornehmsten und gelehrtesten Anhänger unter dem Titel: »Theologiae vere christianae apologia« (Lond. 1729) überliefert hat, ist ganz aus der Wurzel des lutherischen Systems hervorgewachsen, nur daß es die mystische Seite der lutherischen Lehre, welche Luther selbst nicht zu ihrer vollen Geltung kommen lassen wollte, entschieden hervorkehrt, und den Mysticismus bis zum Uebermaß steigert.

3. Nach der Lehre der Quäcker ist im Menschen ein doppeltes Princip, das natürliche und das göttliche. Ersteres ist das Princip alles Bösen, letzteres das Princip alles Guten im Menschen. Ersteres erscheint daher als der „böse," letzteres als der „gute Same" in ihm. In dem natürlichen Princip wurzelt die natürliche Vernunft. Diese ist dem Menschen nur zu dem Zwecke gegeben, damit sie ihm in seinen natürlichen und weltlichen Beziehungen eine Leiterin sei. Wenn sie dagegen in das Geistige, d. i. in die höhere Erkenntniß sich einmischt, so kann sie hier nur Irrthum und Apostasie erzeugen. Alle Irrthümer in der Welt sind nur aus dieser unbefugten Einmischung der natürlichen Vernunft in das Geistige entstanden. Alle wahre Erkenntniß ist auf das göttliche Princip im Menschen zurückzuführen. Dieses ist aber ein himmlisches, göttliches Licht, das in der Seele des Menschen strahlt, und durch die von ihm gewährte Erleuchtung die Quelle aller höheren Erkenntniß eröffnet. Nicht die heilige Schrift ist die Erkenntnißquelle und das Criterium aller religiösen Wahrheit; es ist vielmehr diese innere Offenbarung des heiligen Geistes, wie sie in jenem himmlischen Lichte an den Menschen

unmittelbar ergeht, welcher das gedachte Prärogativ ausschließlich zugetheilt werden muß. Die heilige Schrift ist ja selbst das Product jener himmlischen Offenbarung und Erleuchtung, wie selbe an deren Verfasser ergangen ist[1]).

4. Aber eben deshalb muß auch der Mensch dahin streben, daß jenes himmlische Licht in ihm erweckt werde, daß es, während es an und für sich nur „samenhaft" in ihm vorhanden ist, sich in ihm verwirkliche und Gestalt gewinne, damit er so in seinem Innern unmittelbar aus der Quelle der göttlichen Offenbarung seine Erkenntniß schöpfen könne. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch von den äußeren Dingen sich in sich selbst zurückzieht, und den Blick seines Geistes unverwandt auf sein Inneres richtet. Er muß den natürlichen Theil seines Selbsts gänzlich zum Schweigen bringen, muß alles Denken, alle Thätigkeit der Einbildungskraft, alle Bewegungen der Seele sistiren und „auf Gott allein merken", um so in reiner Passivität die Wirksamkeit des göttlichen Geistes zu erwarten. Dann flammt plötzlich das innere Licht in heller Lohe in ihm auf; er fängt an zu predigen, zu prophezeien, zu lobpreisen; und oft wird sogar der Körper in diese innere ekstatische Bewegung verflochten, so daß derselbe in den heftigsten Zuckungen sich windet, und damit Zeugniß gibt von der Kraft des Geistes, der den Menschen ergriffen hat. Was der Mensch in diesem Zustande innerlich sieht und äußerlich ausspricht, das ist eine Offenbarung des Geistes, das ist daher als eine von Gott gegebene Wahrheit anzunehmen und gläubig festzuhalten. Niemand kann ein Recht und eine Gewalt haben, die heilige Schrift auszulegen, als derjenige, den der göttliche Geist auf dem eben beschriebenen Wege dazu ermächtigt und antreibt. Wo das nicht geschieht, da ist Alles lauter Aberglaube und Abgötterei[2])."

5. Mit diesen Grundsätzen war das Schicksal der Philosophie entschieden. Sie war geächtet. Mit aller Entschiedenheit wurde dieses von den Quäckern ausgesprochen. Die Philosophie, lehrt Barclai, beruht auf der natürlichen Vernunft, und diese vermag, wenn sie in die höheren Gebiete der Erkenntniß sich wagt, und

---

1) Theol. ver. Christ. apol. pag. XV sqq. p. 112 sqq. p. 309 sqq. — 2) Ib. p. 295—310. p. XXII.

nicht bei dem Alltäglichen, Empirischen stehen bleibt, nur Irrthum und Apostasie zu erzeugen. Was bedarf der Diener des Wortes auch der Philosophie! Der wahre Wortsdiener ist nur derjenige, den der heilige Geist innerlich dazu jeweilig aufruft, wenn er auch in den weltlichen Wissenschaften ganz unbewandert ist. Die weltlichen Wissenschaften, insbesonders die Logik und Philosophie sind dem wahren Diener des Wortes nicht blos unnütz, sondern sogar schädlich. Denn war er vorher tauglich zum Dienste des Wortes, so wird er durch das Studium dieser Wissenschaften dazu untauglich, weil er sich dadurch nur zu unnützer und thörichter Schwätzerei befähigt. In noch weit höherem Grade gilt solches von der scholastischen Philosophie, welche ohnedies nur das Heidenthum auf den christlichen Boden verpflanzte, und daher im eigentlichen Sinne als eine Erfindung des Teufels betrachtet werden muß. Fort also mit aller Philosophie! Der christliche Glaube, das christliche Bewußtsein hat nicht blos kein Interesse daran, sondern muß sie vielmehr als eine exotische Pflanze aus seiner Pflanzung auszureuten suchen[1]).

6. So war also in England die Philosophie vom religiösen Standpunkte aus in die Acht erklärt. Man wende nicht ein, daß solches ja zunächst nur von Seite des Quäckerthums geschah, das doch nur einen kleinen Bruchtheil der religiösen Parteischattirungen in England bildete. Denn, wie wir schon oben angedeutet, das Quäckerthum war nur die Blüthe jener religiösen Exaltation, welche im Laufe des 17. Jahrhunderts in England ihr Wesen trieb. Der finstere, widernatürliche Mysticismus, der die religiösen Parteien Englands durchdrang, und sie, wie gegen die katholische Kirche, so auch gegen einander selbst wüthen machte, hat sich im Quäckerthum nur concentrirt und eine bestimmte theoretische Gestalt gewonnen. Die Stellung also, welche das Quäckerthum der Philosophie gegenüber einnahm, war im Grunde auch die Stellung aller anderen religiösen Parteien Englands zu derselben. Und wie hätte es auch anders sein können, nachdem die „reformatorischen" Lehren Deutschlands den Boden bildeten, auf welchem die englischen Secten erwuchsen, von diesem Boden

1) Ib. p. XXI u. p. 258—262.

aber die Philosophie, wie wir gesehen, principiell verbannt war. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn späterhin auch die Methodisten, welche den verrückten Mysticismus der Quäcker nachahmten, den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Offenbarung verwarfen und die Philosophie in Acht erklärten. Gleiche Ursachen müssen immer gleiche Wirkungen hervorbringen. Solche religiöse Anschauungen, wie sie uns die „Reformations“-Geschichte Englands nachweist, konnten sich mit der Philosophie nicht vertragen; sie mußten mit innerer Nothwendigkeit zum Kampfe gegen dieselbe drängen.

7. Was that nun aber ihrerseits die Philosophie? — Sie wich vor dem Ansturme des religiösen Fanatismus zurück, und räumte das Feld, auf welchem sie bisher ihre Lorbeeren gepflückt hatte, auf welchem aber der religiöse Fanatismus mit ihr nicht mehr zusammenleben wollte. Man hatte sie aus dem Gebiete der höheren, idealen Erkenntniß ausgestoßen, und sie auf den Boden der bloßen Empirie verwiesen. Sie gab dem Gegner nach, und zog sich auf jenen Boden der reinen Empirie zurück, um hier in den Fluß einer neuen Entwickelung einzugehen. Auf diesem Boden wollte sie nun die Schätze der Erkenntniß heben, auf diesem Boden wollte sie, unbeirrt von den Forderungen und Ansprüchen der religiösen Parteien, unabhängig sich gestalten, um in vollkommener Autonomie dasjenige zu leisten, wozu man ihr religiöserseits die Befähigung abgesprochen hatte. Auf diesem Boden wollte sie aber auch die Waffen schmieden, um mit ihnen nun auch ihrerseits den Kampf zu beginnen gegen den Feind auf religiösem Gebiete, um Rache zu nehmen für die Unbill, welche ihr von Seite der „Religion“ widerfahren, um die Grundvesten der geoffenbarten Religion zu untergraben, und, so viel an ihr war, den Einsturz des religiösen Gebäudes herbeizuführen. So wuchs dem religiösen Fanatismus in England in der aus dem Boden des Empirismus hervorkeimenden Philosophie ein mächtiger Gegner heran, und wenn jener vorher die Philosophie verächtlich von sich gestoßen, und in die öden Räume der bloßen Empirie hinausverwiesen hatte, hatte er nun alle Mühe, sich der Angriffe dieses mächtig gewordenen Feindes zu erwehren, und konnte bei aller Mühe und Anstrengung doch desselben nicht mehr

Meister werden. Der aus dem Schoße der empiristischen Philosophie geborene naturalistische Deismus, die an der Mutterbrust derselben Philosophie genährte und großgezogene Freidenkerei, richtete die furchtbarsten Verwüstungen auf dem Felde der religiösen Meinungen in England an. Es war umsonst, sich gegen die deistischen und freidenkerischen Lehren auf die heilige Schrift zu berufen. Denn auf der Gegenseite trat man stets mit der Frage heran: Wer bürgt dafür, daß die heilige Schrift wirklich göttliche Offenbarung enthalte, und daß sie wirklich in diesem oder jenem Sinne aufgefaßt werden müsse? — und die religiösen Parteien hatten auf diese Frage keine Antwort. So war zu allem Streite der religiösen Parteien untereinander auch noch der Streit mit der Philosophie gekommen, den man selbst principiell heraufbeschworen hatte, um die Lage der Dinge noch mehr zu verwickeln und zu verwirren.

8. Aber indem die Philosophie in England die Bahn des reinen Empirismus betrat und den Stachel des naturalistischen Deismus und der Freidenkerei gegen die Religion ausstreckte, drang dieser Stachel auch in ihr eigenes Fleisch ein, und brachte ihr eine Wunde bei, deren Heilung eine Unmöglichkeit war, und die im Laufe der Zeit für sie tödtlich wurde. Aus ihrem Innern selbst gebar die Philosophie die Schlange, welche an ihrem Lebensmarke zehrte und ihr alles Leben und alle Kraft entzog, so daß sie zuletzt zerbröckelte, und in Staub und Asche auseinander fiel. Es war der Skepticismus, welcher aus dem Entwickelungsgange der empiristischen Philosophie England's hervorgehend, sein ätzendes und zersetzendes Gift seiner eigenen Mutter einträufelte, und sie damit dem Untergange weihte. Der äußere Kampf, welcher gegen die Philosophie von Seite der religiösen Parteien geführt wurde, konnte die Philosophie aus ihrem bisher innegehabten Rechtsgebiete vertreiben, und sie in die Bahn einer schiefen, ihrer innersten Natur widerstreitenden Entwickelung hineindrängen; aber er konnte sie nicht bewältigen. Der innere Kampf dagegen, der aus ihrem eigenen Schoße entsprang, der Feind, welcher von ihr selbst geboren, die Waffen gegen seine Erzeugerin richtete, — der Skepticismus, — der besaß die Macht, sie förmlich zu tödten; im Kampfe mit ihm mußte sie er-

liegen, seinen zertrümmernden Schlägen konnte sie nicht Stand halten.

9. Die empiristische Philosophie wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts in England begründet durch John Locke, nachdem schon vorher Baco von Verulam den Anstoß dazu gegeben hatte. Wenn letzterer in seiner „neuen Methode" das Princip aufgestellt hatte, daß es nur Eine Weise der intellectuellen Erkenntniß gebe, — die Induction, — und daß man daher bis jetzt mit Unrecht noch eine zweite Weise derselben angenommen habe: die Demonstration, — so hatte er hiemit den Blick des forschenden Geistes ausschließlich auf die Natur, auf das Empirische hingerichtet, und die sog. Naturphilosophie zum Centrum aller wissenschaftlichen Forschung gemacht. Diesen Gedanken nun nimmt Locke auf, und verarbeitet ihn zu einem rein empiristischen Erkenntnißsystem. Nicht zwei Quellen der Erkenntniß stehen nach seiner Lehre dem Menschen offen: — die Erfahrung und die Vernunft, — sondern es ist nur Eine Quelle, aus welcher alle seine Erkenntniß fließt: die Erfahrung. Sensation und Reflexion — äußere und innere Erfahrung — sind die einzigen Wege, auf welchen dem Menschen aller Stoff der Erkenntniß zukommt [1]). Was nicht durch diese beiden Quellen zu ihm gelangt, das kann er überhaupt nicht erkennen. Aus dieser Wurzel entspringen in ihm die „einfachen Ideen", welche das ganze Feld seiner Erkenntniß umspannen und erschöpfen. Sache des Verstandes ist es nur, aus diesen einfachen zusammengesetzte Ideen zu bilden, und von diesen dann endlich zu allgemeinen Ideen und Grundsätzen sich zu erheben. Doch nimmt die Realität der Erkenntniß in demselben Maaße ab, als der Verstand von den einfachen zu den zusammengesetzten und allgemeinen Ideen fortschreitet. Die einfachen Ideen sind sämmtlich objectiv real, weil sie von den Dingen selbst unmittelbar in der Seele hervorgebracht werden, die sich in diesem Processe rein leidend verhält. Von den zusammengesetzten Ideen ist aber schon nicht mehr durchgehends dasselbe zu sagen, weil sie ja im Grunde doch nur subjective Gebilde unseres Verstandes sind. Ganz und gar aber muß die objective Realität abgesprochen werden den allgemeinen Ideen und den daraus resultiren-

1) *Locke*, An essay, conc. hum. understanding, l. 2, c. 1. 2.

den allgemeinen Principien. Denn die allgemeinen Ideen sind im Grunde nichts anderes, als allgemeine Benennungen, mit welchen wir eine Gesammtheit von ähnlichen Dingen bezeichnen. Sie sind daher etwas rein Subjectives, und dienen nur zur leichteren Uebersicht über die besonderen Ideen. Und das Gleiche gilt dann folgerichtig auch von den allgemeinen Principien, die aus jenen allgemeinen Ideen gebildet werden. Letztere sind mithin auch nicht die Grundlagen all unserer Erkenntniß, wie man gewöhnlich annimmt; sie dienen nicht zur Erweiterung der letzteren, sondern blos zur Ermöglichung einer geordneten Lehrmethode[1]).

10. Die zusammengesetzten Ideen im Besonderen lassen sich unter drei Categorien bringen. Wir bilden die Idee der Substanz, die Ideen der Modi und die der Relationen. Wenn wir nämlich bemerken, daß mehrere einfache Ideen sich stets mit einander verbunden finden, so legen wir denselben Etwas unter, was sie trägt, und dieses Etwas nennen wir Substanz. Die Idee der Substanz ist als objectiv real zu betrachten, vorausgesetzt, daß die einfachen Ideen, denen wir sie unterlegen, wirklich sich stets vergesellschaftet mit einander vorfinden. Was aber jenes Etwas sei, das wir Substanz nennen, wissen wir nicht. Ja wir wissen nicht einmal, ob dieses Etwas ein von den miteinander coexistirenden Qualitäten, denen wir es als Träger zu Grunde legen, Verschiedenes sei[2]). Die miteinander verbundenen und coexistirenden Qualitäten, denen wir als Träger und Einheitspunkt den Begriff der Substanz unterlegen, nennen wir dann in ihrer Beziehung zu dieser unbekannten Substanz die Modi derselben. Wenn wir endlich die einfachen Ideen an einander halten und sie miteinander vergleichen, so resultirt uns hieraus der Begriff gewisser Relationen zwischen denselben. Zu diesen Relationen gehört insbesonders die Relation der Causalität. Wir bemerken nämlich, wenn wir auf unsere einfachen Ideen sehen, häufig, daß eine Erscheinung der anderen stets vorausgeht, und diese daher in gewissem Sinne von der ersteren abhängig ist. Und indem wir solches bemerken, nennen wir die vorausgehende Erscheinung Ursache, die nachfolgende Wirkung, und schließen von der einen

---

1) Ib. l. 2. l. 3. l. 4. — 2) Ib. l. 2, c. 23, 2. 4.

auf die andere. Wenn wir z. B. sehen, daß das Wachs jederzeit flüssig wird, so oft es dem Feuer nahe gebracht wird, so nennen wir die einfache Idee der Wärme in Ansehung der Flüssigkeit im Wachse die Ursache der letzteren, und die Flüssigkeit selbst die Wirkung. Aus dieser Beobachtung bilden wir uns dann das Princip der Causalität, welches jedoch, was seinen Werth für unsere Erkenntniß betrifft, auf ganz gleicher Linie steht mit den übrigen allgemeinen Principien[1]).

11. Aus einem solchen Erkenntnißsystem ließ sich offenbar für die Interessen der höheren Erkenntniß kein besonderer Vortheil ziehen. Ja es ist gar nicht abzusehen, wie unter solchen Voraussetzungen nur von einer höheren, idealen Erkenntniß überhaupt noch die Rede sein kann. Denn da alle und jede Erkenntniß nur Erfahrungserkenntniß ist, und das, was wir Vernunfterkenntniß nennen, nur als das Resultat gewisser Manipulationen gilt, welche der Verstand mit dem Erfahrungsstoffe bewerkstelligt: — wo soll da noch eine eigentliche ideale Erkenntniß herkommen? Wenn ferner das Causalitätsprincip nur aus der empirischen Beobachtung entspringt, daß eine Erscheinung oder vielmehr eine einfache Idee in unserer Erfahrung stets der anderen folgt, resp. vorausgeht, dieses Princip also keineswegs eine aprioristische, allgemeine und reale Bedeutung hat: was bleibt uns dann noch für eine Grundlage übrig, auf welche wir unsere Schlüsse auf eine erste, absolute Ursache alles in der Erfahrung Gegebenen bauen könnten? Darum ist denn auch bei Locke dasjenige, was wir ideale Erkenntniß nennen, in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Streng genommen hätte er die Möglichkeit derselben ganz leugnen müssen; denn das Ideale fällt nicht unter die Erfahrung, und die Erfahrung ist ja nach Locke die einzige Erkenntnißquelle. So ist in diesem System bereits der Keim des Skepticismus unverkennbar angelegt.

12. Dieser Keim des Skepticismus zögerte nun aber nicht lange, sich zur Entwickelung zu bringen, und sich vernichtend gegen das System selbst zu wenden. Es war Hume, welcher offen mit der Fahne des Skepticismus gegen diese englische

---

1) Ib. l. 2, c. 26, 1.

Philosophie hervortrat, und ihr den Vernichtungskrieg ankündigte. Wenn Locke das Causalitätsprincip auf den Boden der reinen Empirie gestellt, und ihm dadurch seine ganze reale Bedeutung für unsere Erkenntniß entzogen hatte, so nahm ihn Hume hier beim Worte. Ja, sagt er, das Causalitätsprincip ist auf dem Boden der reinen Empirie entsprungen, und hat somit eine rein subjective Bedeutung. Indem wir uns nämlich erinnern, daß gewisse Ideen in unserer Erfahrung sich stets einander begleiten, so zwar, daß die eine stets auf die andere folgt, betrachten wir ohne weiteres die vorausgehende als Ursache und die nachfolgende als Wirkung und schließen von der einen auf die andere. Der Grund, warum wir solches thun, liegt somit durchaus nicht in einer Forderung unserer Vernunft, sondern blos in der Gewohnheit, welche wir in Folge des immerwährenden Wiederkehrens solch ähnlicher Fälle contrahirt haben, von dem Vorausgehenden auf das Nachfolgende zu schließen und umgekehrt [1]). Ebenso verhält es sich mit der Nothwendigkeit, die in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung obwaltet. Gewöhnlich nimmt man in der Ursache eine Kraft an, deren Wirksamkeit die Wirkung nothwendig nach sich zieht. Aber wir haben gar keine Idee von Kraft und Wirksamkeit, weil wir keinen Eindruck aus der Erfahrung aufzuweisen vermögen, von welchem diese Idee kommen könnte, und daher kann auch die Nothwendigkeit der Verbindung, welche zwischen Ursache und Wirkung gedacht wird, durch sie nicht erklärt werden. Diese Nothwendigkeit gründet vielmehr blos in der Neigung, welche die auf die Aehnlichkeit der Fälle sich gründende Gewohnheit in uns hervorbringt, von der Idee des einen Dinges zur Idee des anderen, welches jenes gewöhnlich begleitet, überzugehen. Sie ist somit nur eine subjective Bestimmtheit unseres Gemüthes und darf nicht auf die Objectivität übergetragen werden. Kurz, wie die Begriffe von Ursache und Wirkung selbst etwas rein Subjectives, aus der empirischen Beobachtung Geschöpftes sind, so hat auch das Causalitätsprincip einen rein subjectiven Charakter

---

1) Hume, Ueber die menschliche Natur (übers. von Jakob, Halle 1790), l. 1, p. 3, sect. 6. 7. 8. 13.

und entbehrt jedes objectiven Werthes und jeder objectiven Bedeutung[1]).

13. Verhält es sich aber also, dann ist es sonnenklar, daß eine Erkenntniß von dem, was über alle Erfahrung hinausliegt, also zunächst eine Erkenntniß Gottes für uns ganz unmöglich ist. Und das ist das Resultat, auf welches Hume hinauskommt. Wir könnten, so lehrt er, die gedachte Erkenntniß doch nur gewinnen auf der Grundlage des Causalitätsprincips, insofern wir nämlich an der Hand desselben von den sinnenfälligen Erscheinungen auf eine über die Grenzen der Erfahrung hinausliegende Ursache dieser Erscheinungen schließen. Allein das Causalitätsprincip bildet keine Grundlage für eine reale, objectiv giltige Erkenntniß, weil es, wie gezeigt worden, etwas rein Subjectives, ein bloßes Gebilde unseres Verstandes ist. Es ist daher die Gotteserkenntniß ein für uns vollständig verschlossenes Gebiet.

14. Ebenso verhält es sich aber auch mit der Erkenntniß der Seele. Was wir in unserem Selbstbewußtsein wahrnehmen, sagt Hume, ist nur eine Reihe oder eine Sammlung verschiedener aufeinander folgender Vorstellungen, welche mit einander durch gewisse Relationen vereinigt sind: — und dieses allein können wir daher verstehen, wenn wir von „Gemüth“ oder „Seele“ sprechen. So wie wir weitergehen, verwickeln wir uns in unauflösliche Widersprüche. Die Frage, ob die Seele eine Substanz sei, ist absolut unlösbar. Denn abgesehen davon, daß schon der Begriff der Substanz (nach Locke) ein rein subjectives Gebilde unseres Denkens ist, da nur unser Denken es ist, welches gewissen stets vergesellschafteten Ideen die Substanz als Träger unterlegt: gründen sich alle Beweise für die Substantialität der Seele wiederum nur auf das Causalitätsprincip, sofern wir von den Thätigkeiten unseres Ichs auf eine Seele als deren Princip oder Ursache schließen, und sind daher schon an sich von gar keinem Werthe, weil das Causalitätsprincip, wie gezeigt, uns nicht zu einem objectiv giltigen Schlusse berechtigt. Noch weniger läßt sich folglich etwas ausmachen in Betreff der Immaterialität, der Geistigkeit, der Unsterblichkeit der Seele. —

1) Ib. l. 1, p. 3, s. 12. s. 14.

Also auch hier muß sich die menschliche Erkenntniß auf den Skepticismus zurückziehen[1]).

15. Aber noch mehr. Selbst die Realität der empirischen Erkenntniß kann mit wissenschaftlicher Gewißheit nicht mehr festgehalten werden. Denn wir erkennen in diesem Bereiche mit Gewißheit einzig und allein unsere sinnlichen Vorstellungen. Sollten wir nun von diesen auf die sinnlichen Dinge hinüberkommen, so vermöchten wir solches blos dadurch, daß wir schließen, es müßten diese sinnlichen Vorstellungen in uns eine äußere Ursache haben, und diese könnten blos wirklich existirende sinnliche Dinge sein. Aber wer sieht nicht, daß wir dabei widerum auf das Causalitätsprincip uns stützen würden, das doch für eine objectiv giltige Beweisführung gar keinen Werth hat? Die natürliche Gewißheit, welche wir von dem Dasein körperlicher Dinge haben, rührt also einzig daher, daß lebhafte Vorstellungen in uns die unwiderstehliche Neigung erwecken, sie für objectiv real zu halten. Das ist aber blos Glaube, nicht Wissenschaft; beweisen läßt sich das Dasein sinnlicher Dinge nicht; auf wissenschaftlichem Standpunkte fällt auch die sinnliche Erkenntniß dem Skepticismus zur Beute[2]).

16. So war denn die englische Philosophie durch den Skepticismus vernichtet. Wenn dem menschlichen Geiste alle Gebiete der Erkenntniß verschlossen sind, wenn ihm gesagt wird, daß er es auf keinem Gebiete der Erkenntniß zu einer Gewißheit bringen könne, daß vielmehr Alles dem Zweifel anheim falle, dann ist eine Philosophie, eine philosophische Forschung unmöglich. Und gerade zu diesem Resultate kam man, wie wir sehen, in England. Dem Angriffe, welchen der Skepticismus auf die englische Philosophie machte, war diese nicht gewachsen, und sie konnte ihm um so weniger gewachsen sein, als er aus ihrem eigenen Innern heraus sich entwickelt hatte. Sie erlag unter den Schlägen dieses selbstgeschaffenen Feindes, und konnte sich von dieser Niederlage nicht wieder erheben. Zwar versuchten Thomas Reid und seine (die schottische) Schule eine Restauration der englischen Philosophie, indem sie selbe dem Skepticismus gegenüber auf den

---

1) Ib. l. 1, p. 4, s. 2. s. 5. — 2) Ib. l. 1, p. 4, s. 2.

„gemeinen Menschenverstand“ (common sense) zu gründen suchten. Aber da sie diesen „gemeinen Menschenverstand“ als Schutzwehr für alle Wahrheiten ohne Ausnahme in Anspruch nahmen, und ihn noch dazu blos als einen gewissen Vernunftinstinct betrachteten, über dessen Dictate sich gar keine Rechenschaft geben lasse, so konnte die „Philosophie des gemeinen Menschenverstandes“ dem Hume'schen Skepticismus gegenüber keinen durchschlagenden Erfolg haben. Die englische Philosophie war dem aus ihrem eigenen Schoße erzeugten Feinde unterlegen: daran ließ sich nichts mehr ändern.

Von England wenden wir uns herüber nach Frankreich!

II. Der Kampf gegen die Philosophie in Frankreich.

1. In Frankreich hatte die „Reformation“ schon frühzeitig Eingang gefunden, und sich Anfangs in Stille und Verborgenheit verbreitet. Bald aber trat sie, von der calvinistischen Metropole Genf aus genährt, öffentlich hervor, und die Gewaltthätigkeit, mit welcher sie auftrat, rief auf der anderen Seite eine Reaction hervor, die Gewalt mit Gewalt abzuweisen suchte. So kam es zu furchtbaren Bürgerkriegen, welche den Greuel der Verwüstung über das schöne Land verbreiteten, und in endlosen Wirren die Kräfte desselben erschöpften. Aber obgleich in den Verheerungen des Bürgerkrieges ihre Macht immer mehr entfaltend konnte es die „Reformation“ in Frankreich doch nicht zur ausschließlichen Herrschaft bringen, sondern mußte sich begnügen mit dem Edict von Nantes, in welchem von Heinrich IV. den Reformirten unter gewissen Beschränkungen freie Religionsübung, Zutritt zu allen Aemtern, und einige „Sicherheitsplätze“ auf acht Jahre zugestanden wurden. Allerdings waren diese damit nicht zufrieden, sondern spannten vielmehr nachträglich ihre Forderungen auf Erweiterung ihrer Privilegien immer höher. Aber der Cardinal Richelieu, welcher seit 1624 erster Minister Ludwigs XIII. war, war nicht der Mann, sich solche Zumuthungen länger gefallen zu lassen. Mit der ihm eigenen Energie machte er der Sonderstellung der Calvinisten im Staate eine Ende, und führte Ruhe und Ordnung in das tief zerrüttete Land zurück. Die kirchlichen Verhältnisse wurden wieder geordnet, die kirchliche Dis-

ciplin wieder hergestellt. Damit war ein neuer Aufschwung der kirchlichen Bestrebungen eingeleitet. In allen Fächern der theologischen Literatur entstand wiederum eine rege Thätigkeit, und Einzelne, wie ganze Corporationen wetteiferten miteinander in der Pflege der Wissenschaft und in dem Streben, das in den Greueln des Bürgerkrieges fast untergegangene kirchliche Leben wieder emporzubringen.

2. Aber zu einer ruhigen Entwickelung der kirchlichen Bestrebungen in Wissenschaft und Leben sollte es doch nicht kommen. War der eine Sturm gedämpft, so erhob sich nun ein anderer, welcher allerdings nicht wie der erste in den Bereich der socialen Ordnung hinausdrang und diese in Trümmer legte, aber auf dem kirchlichen Gebiete kaum geringere Unordnungen und Wirren veranlaßte, als jener. Es war der Jansenismus, welcher an die Stelle der „Reformation" trat, und das Werk der letzteren in anderer Weise und in einer etwas gemilderten Form fortzusetzen strebte. Es waren bekanntlich schon im 16. Jahrhundert von Bajus, Lehrer an der katholischen Hochschule zu Löwen, Lehrsätze über Natürliches und Uebernatürliches, Gnade und Freiheit aufgestellt worden, die große Verwandtschaft hatten mit den bezüglichen Lehrsätzen der „Reformatoren", und daher das Verwerfungsurtheil der Kirche auf sich ziehen mußten. Dennoch trat im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts Cornelius Jansenius, ein Holländer von Geburt, aber zu Löwen gebildet, in die Fußstapfen jenes Mannes ein, verleitet dazu durch zwei Schüler des Bajus, mit welchen er in Löwen vorzugsweise Umgang gepflogen hatte. Im Verein mit einem Jugendgenossen, Johann du Verger de Hauranne, studirte er zu Paris und Bayonne die Werke des heil. Augustin, und indem er diese Studien auch nachmals fortsetzte, nachdem er Lehrer zu Löwen, und späterhin Bischof von Ypern geworden war, construirte er aus den Augustinischen Schriften heraus ein System der Gnadenlehre, welches hart an das calvinistische System anstreift, aber von ihm als wahre und ächte Lehre des heil. Augustin ausgegeben und vertheidigt wurde. Es ist niedergelegt in seinem mit immenser Gelehrsamkeit ausgestatteten Werke „Augustinus", welches nach seinem Tode von einem seiner Freunde herausge-

geben wurde. Das Werk machte in Frankreich ungeheueres Aufsehen, und viele hervorragende Männer schlossen sich den in selben niedergelegten Ansichten an. Da aber die Kirche gegen die Grundlehren des genannten Buches sich öffentlich erklären mußte, so entstanden daraus traurige Wirren im Schoße der französischen Kirche, welche bis in die letzte Hälfte des 18. Jahrhunderts herabreichen, und großes Unheil angerichtet haben. Unter den Vertheidigern des Jansenismus zeichneten sich besonders aus Arnold und Pascal, und die Waffen dieser Männer waren vorzugsweise gegen die Jesuiten gerichtet, weil sie in diesen die Hauptgegner des Jansenismus erkannten.

3. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die jansenistischen Wirren, wie sie in der französischen Kirchengeschichte das 17. und 18. Jahrhundert ausfüllen, im Detail vorzuführen; was uns hier allein interessirt, das ist die Stellung, welche der Jansenismus der Philosophie gegenüber einnahm. Und in dieser Beziehung sehen wir den Jansenismus ebenso in die Erbschaft der „reformatorischen" Systeme eintreten, wie er in der Lehre von Gnade und Freiheit den Strom der letzteren fortleitete. Der Jansenismus tritt der Philosophie als derselbe entschiedene Gegner gegenüber, wie ehedem seine Vorläufer. Er ist der abgesagteste Feind aller philosophischen Speculation, und der Kampf, den er gegen dieselbe führt, läßt an Energie und Beharrlichkeit Nichts zu wünschen übrig. Es sind aber auch dieselben Gründe, welche diesen Kampf motivirten, wie sie in den „reformatorischen" Systemen sich geltend gemacht hatten. Wie diese, so kann auch der Jansenismus principiell mit der Philosophie sich nicht vertragen; zwischen ihnen ist kein Ausgleich möglich; entweder der eine oder der andere der beiden Gegner muß fallen. Daher der Kampf des Jansenismus gegen die Philosophie, daher die Ansicht der Jansenisten, daß zwischen Philosophie und Theologie nicht Verschiedenheit und Harmonie in dieser Verschiedenheit obwalte, sondern daß vielmehr ein Gegensatz zwischen beiden stattfinde, dessen fortschreitende Spannung zuletzt das Zusammenbrechen des einen oder des anderen Gliedes des Gegensatzes nach sich ziehen müsse.

4. Allerdings wenden sich die Waffen des Jansenismus

zunächst nur gegen die scholastische Philosophie; aber die Beweise, welche gegen die Berechtigung derselben aufgebracht werden, sind von der Art, daß sie die Philosophie, in so fern sie speculative Vernunftwissenschaft ist, überhaupt treffen, mag sie in der scholastischen Form auftreten, oder in irgend einer anderen Weise behandelt werden. Denn wenn ein theologisches System die scholastische Philosovhie, gerade in so fern sie Vernunftwissenschaft ist, principiell ausschließt, principiell bekämpft, dann muß es auch zur Philosophie überhaupt, in so fern sie speculative Vernunftwissenschaft ist, in Gegensatz treten, mag diese in was immer für einer Gestalt auftreten. Gerade jenes aber findet beim Jansenismus statt, wie wir uns sogleich überzeugen werden.

5. Bekanntlich ist es eine Grundlehre des Jansenismus, daß der Mensch in statu naturae purae gar nicht geschaffen werden konnte, daß die Unterscheidung zwischen Status naturae purae und Status naturae elevatae überhaupt ganz unzulässig sei. Die Prärogativen, die dem ersten Menschen von Gott verliehen worden, waren daher nach Jansenistischer Lehre nicht ein Superadditum naturae in dem Sinne, welchen die scholastischen Theologen damit verbinden, sondern sie waren vielmehr ein Debitum naturae, weil letztere ohne jene nicht vollkommene oder vielmehr vollendete (menschliche) Natur gewesen wäre. Diese Grundlehre des Jansenismus mußte begründet werden, und in dieser Begründung des gedachten Lehrsatzes nun war es, wo Jansenius ausdrücklich das Verdammungsurtheil über die Philosophie aussprach. Der Grundirrthum in der bisherigen Theologie, sagt er, besteht darin, daß man zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Zustande, zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Menschen, zwischen Philosoph und Christ unterscheidet. Augustinus weiß Nichts davon. Dieser Irrthum verdankt seinen Ursprung nur der Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die christlichen Schulen, — ein Fehler, welcher erst in der nachpatristischen Zeit begangen worden, der aber verhängnißvoll war für die nachmalige Gestaltung der christlichen Theologie. Allerdings war auch Augustinus der platonischen Philosophie zugeneigt, und spendet ihr mitunter großes Lob, ja eignet sich sogar die Ideen derselben vielfach an und verwerthet sie für

seine Zwecke. Aber das hat eben darin seinen Grund, daß die platonische Philosophie, in so fern sie den Menschen in seinem sittlichen Leben überall auf die Gnade und Hilfe Gottes anweist, dem Christenthum innerlich befreundet ist, ja in der gedachten Beziehung selbst schon in einem gewissen Grade in die Atmosphäre des christlichen Gedankens eintritt. Das gilt aber nicht von der aristotelischen Philosophie, wie sie von den Scholastikern recipirt und gepflegt worden. Nach dieser Philosophie genügt vielmehr der Mensch, was sein sittliches Leben betrifft, sich selbst, und bedarf keiner göttlichen Gnade und Hilfe. Sie steht daher, wenn man sie im Lichte des Christenthums betrachtet, wesentlich auf dem Standpunkte des Pelagianismus. Dessenungeachtet aber schlossen sich die Scholastiker dieser Philosophie an, und recipirten sie in die Schule. Damit hatten sie aber einem dem Christenthum und der christlichen Wissenschaft wesentlich feindlichen Elemente den Zugang gestattet, und es kam daher jetzt darauf an, die beiden Gegensätze in einen gewissen Einklang miteinander zu bringen, um sich des Pelagianismus zu erwehren. Zu diesem Zwecke unterschieden nun die Scholastiker den Einen Menschen in zwei Menschen, in einen natürlichen und übernatürlichen, in einen Philosophen und Christen, von denen der eine es mit dem Pelagianismus hält, der andere mit dem Christenthume. Beide statteten sie dann mit den entsprechenden Eigenschaften aus. Was in der heiligen Schrift von der Gnade gesagt ist, das wendeten sie auf den übernatürlichen, was dagegen in der Philosophie von den natürlichen Kräften des Willens, von den natürlichen Tugenden, von der natürlichen Glückseligkeit gelehrt wird, das wendeten sie auf den natürlichen Menschen an, so wie sie auch, um in letzterer Beziehung eine wissenschaftliche Begründung ihrer einschlägigen Behauptungen zu gewinnen, eine natürliche und eine übernatürliche Endbestimmung des Menschen unterschieden, und beide in verschiedener Weise in Gott setzten. So entstand jene unselige Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustande, gleichsam wie zwischen Dagon und der Bundeslade in ein und demselben Hause, welche so viel Unheil in der Theologie angestiftet hat. Wenn also die Scholastiker lehren, schließt Jansenius, daß der Mensch auch im

reinen Naturzustande, d. h. ohne die sogenannten übernatürlichen Gaben hätte geschaffen werden können, ja wenn manche derselben sogar annehmen, der Mensch sei wirklich anfänglich im Naturzustande geschaffen worden, und habe erst später die sogenannten übernatürlichen Gaben empfangen, so haben sie damit der Theologie einen Satz zur Grundlage gegeben, welcher blos aus der Vorrathskammer der Philosophie entnommen, aber recht eigentlich dazu geeigenschaftet ist, die ganze Gnadenlehre zu verderben. Ein solcher reiner Naturzustand ist geradehin unmöglich. Ohne Liebe zu Gott, ohne Liebe zur Gerechtigkeit, ohne Hinordnung zur Glückseligkeit in der Anschauung und Liebe Gottes konnte der Mensch nicht geschaffen werden. All dieses setzt aber nothwendig die göttliche Gnade voraus. Eine sogenannte natürliche Liebe Gottes und der Gerechtigkeit, eine sogenannte natürliche Glückseligkeit ist undenkbar, ist eine bloße Fiction der Philosophie [1]).

6. So sehen wir denn, wie nach der jansenistischen Doctrin die Philosophie, in so fern sie Vernunftwissenschaft ist, mit der Theologie unvereinbar erscheint. So mußte der Jansenismus naturgemäß der Philosophie den Krieg erklären, und sie ebenso aus dem bisher innegehabten Gebiete zu verdrängen suchen, wie früher die „Reformatoren" solches gethan. Die Abneigung gegen die Philosophie war denn auch bei den Jansenisten kaum weniger groß, als ehedem bei den „Reformatoren". Diese „Mutter aller Irrthümer" konnte bei ihnen keine Gnade finden. Und man bemerke wohl, daß sie darunter nicht die falsche Philosophie, die falsi nominis scientia verstanden, sondern die christliche Philosophie, jene, welche bis dahin in den christlichen Schulen gelehrt worden war. Wie verkehrt ist es doch, sagt Jansenius, in den Schulen die Köpfe der jungen Leute zuerst Jahre lang mit philosophischen Ideen anzufüllen, bevor man sie in die Theologie einführt! Nicht blos geht dadurch eine gute Zeit für das theologische Studium verloren, sondern es bringen in Folge dessen auch die jungen Leute ihre philosophischen Ansichten mit in die

---

1) *Jansen.* Augustin. tom. 2. l. 2, c. 2, p. 328 a sq. De grat. prim. hom. tom. 2, c. 1, p. 32 a. Vgl. meine Gesch. der Phil. des Mittelalters Bd. 3, S. 683 f.

Theologie hinüber, und indem sie dann diese auf die theologischen Materien anwenden, können daraus bei ihnen nur weittragende Irrthümer hervorgehen[1]). So hat man z. B. aus dieser trüben Quelle auch den Begriff einer „hinreichenden Gnade" (gratia sufficiens) im Gegensatze zur wirksamen Gnade (gratia efficax) geschöpft: — ein Begriff, der allerdings der Philosophie vollkommen zusagt, der aber ganz unchristlich ist, und von dem sich bei Augustinus nicht eine Spur findet[2]). Und so ist es in gar vielen anderen Punkten ergangen.

7. So haben wir denn auch hier das Schauspiel eines Krieges gegen die Philosophie von Seite einer von den kirchlichen Normen abweichenden Theologie, der ebenso, wie in England die Philosophie aus dem Bereiche des christlichen Gedankens zu verdrängen sucht. — Während aber dieser Kampf von einer äußeren Macht gegen die Philosophie geführt wurde, erstand aus ihrem eigenen Innern ein Gegner, welcher gegen sie in die Schranken trat, und einen Kampf auf Leben und Tod gegen sie begann, gerade so, wie solches in England stattgefunden hatte. An den äußeren schließt sich der innere Kampf an.

8. Seit dem letzten Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts trübten sich die sittlichen Zustände in Frankreich in hohem Grade. Das Zeitalter Ludwig's XIV. war zwar die Zeit nicht blos des höchsten politischen Glanzes und Ansehens Frankreichs, sondern auch die Zeit der höchsten Blüthe der französischen Literatur in fast allen Gebieten der Wissenschaft und der Kunst. Aber unter dem äußeren Glanze sank die innere Blüthe des Volkslebens dahin. Während der äußere Glanz die Augen blendete, ging die sittliche Substanz des öffentlichen Lebens der Auflösung entgegen. Das Beispiel des Hofes wirkte in sittlicher Beziehung nicht erhebend, sondern vielmehr corrumpirend. Ludwig XIV. war prachtliebend; aber diese Prachtliebe hatte an seinem Hofe die sittliche Verweichlichung zur Folge. Der Adel ahmte die Prachtliebe des Königs nach: daher Verschwendung, Bedrückung des Volkes, und Auflösung der sittlichen Zucht. Der äußere Anstand

1) Ib. tom. 2, l. prooem. c. 3. — 2) Ib. De grat. Christ. l. 2, c. 14, p. 59, a.

wurde zwar strenge aufrecht erhalten, und bildete sich in Folge dessen zu jener pedantischen Etiquette aus, deren Outrirung das Zeichen der Geistlosigkeit eines Geschlechtes ist. Aber unter dieser Etiquette verbarg sich der Mangel alles sittlichen Haltes und die Corruption des sittlichen Lebens. Und wie denn überhaupt überall aus der Wurzel der Entsittlichung die Todtenblume des Unglaubens und der religiösen Frivolität entsprießt, so geschah es auch hier. Unglaube und religiöser Skepticismus verbreiteten sich allmälig gleich einem wuchernden Unkraute über die höheren Stände Frankreichs, und drangen von da aus in die niederen Schichten des Volkes herab. Doch so lange Ludwig XIV. herrschte, war das Uebel noch nicht zu jener Höhe gediehen, die es später erreichen sollte. Aber als Ludwig XIV. starb, und der Herzog Philipp von Orleans für Ludwig XV., den erst fünfjährigen Enkel seines Vorgängers, die Zügel der Regentschaft ergriff: da öffneten sich die Schleußen des Verderbens, und wie ein verheerender Strom ergossen sich Sittenlosigkeit und Unglaube über alle Schichten der Gesellschaft. Waren unter Ludwig XIV. noch wenigstens äußerer Anstand und Sitte am Hofe streng beobachtet worden, so trat dagegen unter der Regentschaft Philipps die gemeine Lüderlichkeit an's Tageslicht; der Regent und seine Tochter gingen selbst mit ihrem Beispiele voran. Der Premierminister Philipps, Cardinal Dubois, war derselbe Wüstling. Und als dann später Ludwig XV. selbst zur Regierung kam, da erfolgte die lüderliche Maitressenwirthschaft, welche noch die letzten Ueberbleibsel von Zucht und Sitte zerstören mußte. So wurde vom Hofe aus Alles vergiftet, die alten Gebräuche und Einrichtungen wurden verspottet, Unglaube, Frivolität und oberflächliches Absprechen über Alles, was bisher heilig und verehrungswürdig gewesen, galt als Criterium eines „starken Geistes", und die gemeine Lascivität wurde von den Dichtern gefeiert.

9. In diese Niederungen des Unglaubens und der Sittenlosigkeit stieg denn nun in Frankreich auch die Philosophie herab. Dem Boden, auf welchem sie bisher gestanden, wurde sie mit der Wurzel enthoben, und in jenen sumpfigen Grund verpflanzt, welchen der Pesthauch sittlicher Verwesung erfüllte. Der Uebergang war fast jähe; denn noch bis in den Anfang des achtzehnten

Jahrhunderts herein lebte Malebranche, welcher die Philosophie in den Höhen einer reinen, idealen Atmosphäre zu erhalten mit allem Eifer bestrebt war, so daß er in dieser Richtung sogar das Ziel überschoß. Fragen wir aber um den Grund, warum die Philosophie in jene trübe Region des Unglaubens und der Sittenlosigkeit versetzt wurde, so lag derselbe darin, daß man die Philosophie eben als das Mittel gebrauchen wollte, um einerseits die religiöse Frivolität und die Auflösung des sittlichen Lebens wissenschaftlich zu rechtfertigen, und um andererseits jene Macht zu bekämpfen, welche allein noch die Kraft und den Muth hatte, gegen den Strom des sittlichen Verderbens sich zu stemmen, und unverrückt jene Fahne hoch zu halten, auf welcher das Wort stand: „Es ist nicht erlaubt!“ Wir meinen die Kirche. In Folge dessen wurde denn nun der Begriff der Philosophie in sein gerades Gegentheil verkehrt. Sie galt nicht mehr als edle, reine Liebe zu jener wahren, göttlichen Weisheit, welche den Menschen über das Irdische erhebt und sein Leben adelt; sie erschien nur mehr als eine feile Dirne, welche sich dazu benutzen ließ, den Gesetzen der Sitte Hohn zu sprechen, und jene zu verspotten, welche die Vertretung der Sitte und der Religion zur Aufgabe hatten. Die Philosophie wurde zur geschworenen Feindin des Christenthums und der Kirche. Wie ehedem die antike Philosophie in den dürftigen Ueberbleibseln, mit welchen sie noch in die christliche Zeit hereinragte, das Christenthum als Aberglaube erklärt hatte, und mit sinnlosem Hochmuthe gegen dasselbe angestürmt war, um die aufstrebende Pflanze im Keime zu ersticken, so kannte auch jetzt die Philosophie in Frankreich für das Christenthum keine andere Bezeichnung mehr, als „Aberglaube“. Diese großartige Institution, die aus kleinen, unscheinbaren Anfängen, ohne alle weltliche Hilfe, ja im Gegentheil unter einer Wucht von äußeren Hindernissen, blos durch ihre eigene innere Kraft herangewachsen war zu einer Größe, die jedem unbefangenen Geiste Staunen und Bewunderung abnöthigen muß: — diese großartige Institution des Christenthums und der christlichen Kirche galt nun in den Augen dieser Philosophie nur mehr als ein Conglomerat von Aberglauben, Betrug, Täuschung und ehrgeiziger Herrschsucht. Mit einer Erbitterung, die dem Paroxis-

mus oft so nahe als möglich kam, wurde gegen diese Institution angekämpft, und je geschickter man war, Berge von Sophismen und frivolen Spöttereien dagegen anzuhäufen, desto größer wurde der Glorienschein des „Philosophen". Dagegen ward Alles in Schutz genommen, was das Christenthum, was die Kirche verdammen mußte. Mit einer Mauer von Sophismen wurde die Corruption des sittlichen Lebens umwallt, damit ja von der Sonne des Christenthums her kein Strahl in diese schwarzen Tiefen fallen und das im Dunkel schleichende Gift paralysiren konnte. — So weit war es mit der Philosophie gekommen.

10. Aber auch die Philosophie konnte, nachdem sie einmal zur feilen Dienerin des Unglaubens und der Sittenlosigkeit geworden, ihrem Schicksale nicht mehr entgehen. Auf einem solchen Boden konnte sie nicht gedeihen. Ungestraft konnte sie sich nicht gebrauchen lassen als Werkzeug, um mit ihr den Himmel zu stürmen. Es ist undenkbar, daß eine Macht, welche selbst nur im Gebiete des Idealen heimisch ist, gegen das Ideale im eminentesten Sinne, gegen das gottgeborene Christenthum einen Kampf auf Leben und Tod zu führen unternimmt, ohne selbst in ihrem eigenen Inneren einen Wurm zu gebären, der mehr und mehr ihre besten Kräfte verzehrt, und sie zuletzt als kraftlosen Leichnam hinfallen läßt. So erging es der Philosophie. In dem Maße, als ihr Kampf gegen das Christenthum immer größere Dimensionen annahm, verlor sie immer mehr von ihrem idealen Gehalte. Indem sie gegen das eminent Ideale kämpfte, wurde sie selbst irre an ihrem eigenen idealen Inhalte; mit steigendem Skepticismus blickte sie denselben an; ein Stück nach dem anderen wurde davon über Bord geworfen, und zuletzt nur mehr so viel davon beibehalten, als für sie unumgänglich nothwendig war, um wenigstens noch als magerer, dürrer, verschrumpfter Deismus sich aufrecht zu erhalten. Allein auch dabei blieb es nicht. Die Philosophie hatte, indem sie zum naturalistischen Deismus zusammenschwand, bereits jenen Feind in ihrem Schoße erzeugt, welcher die Axt an die Wurzel ihres Lebens anlegen sollte; der Embryo mußte Gestalt gewinnen, er mußte hervorgehen aus dem Schoße der Mutter, um als offener Gegner ihr gegenüber zu treten und den Vernichtungskampf gegen sie zu beginnen. Und diese Catastrophe trat denn

auch bald ein. Aus dem Schoße des Naturalismus wurde der Materialismus geboren. Die geringen Ueberreste idealen Gehaltes, welche der Deismus noch beibehalten hatte, waren zu kraftlos, um sich über den tosenden Wogen der Frivolität und der sittlichen Auflösung zu erhalten; sie wurden gleichfalls noch verschlungen von dieser finsteren Tiefe, und über dem Abgrunde schwebte nun der alles idealen Gehaltes entleerte, keinem höheren geistigen Lichtstrahle zugängliche Materialismus.

11. Und nun beginnt der Vernichtungskampf. Der Materialismus wendet sich nun nicht blos mehr gegen Christenthum und Kirche; er wendet sich auch gegen seine eigene Mutter, um auch ihr jenes Schicksal zu bereiten, welches er dem Christenthum und der Kirche zugedacht hatte. Sein »Ecrasez l'infame!« gilt der Philosophie so gut, wie der christlichen Kirche. Es soll nun einmal nichts mehr Ideales im Bewußtsein des Menschengeschlechtes zurückbleiben; jede Spur desselben soll ausgerottet werden; die Materie allein soll herrschen; ihre Gesetze allein sollen für Alles maßgebend sein. Wie daher Religion und Kirche vor dem Forum des Materialismus kein Recht auf Existenz mehr haben, so auch nicht mehr die Philosophie, in so fern sie, wie sie es von jeher als ihre Aufgabe betrachtet, auf dem Wege der Vernunftforschung zur Erkenntniß der höchsten idealen Ursachen und Beziehungen der Dinge vorzudringen sucht, in so fern sie also das Gebiet des Idealen als ihre Heimath erkennt. Das Brandmal des Aberglaubens, das die Philosophie dem Christenthum aufgeprägt hatte, das wird nun auch ihr aufgedrückt. Der Materialismus kennt keine Schonung. Er verlacht die Philosophen so gut wie die Theologen, er proclamirt den Untergang der Philosophie ebenso gut, wie den der Theologie. Er, der Materialismus, allein ist die wahre „Philosophie!" Wenn von einer solchen noch die Rede sein soll, so kann sie nur in ihm gefunden werden. So mußte es die Philosophie erleben, daß ihr Feind, der aus ihrem eigenen Schoße hervorgegangen war, nun sogar den Namen, den sie als „verlorener Sohn" noch mit in die Fremde fortgenommen hatte, ihr entzog, und sich selbst damit schmückte. So rächte sich ihre Fahnenflucht, ihre Entfernung von dem Boden des Christenthums, ihre Unterwerfung unter die Forderungen einer entsittlichten und

glaubenslosen Gesellschaft, der sklavische Dienst, welchen sie willig leistete zur Förderung und Rechtfertigung der Unsitte und des Unglaubens, und zur Bekämpfung des Christenthums. Der Materialismus nahm ihr diese selbstgeschaffene Aufgabe aus den Händen, um sie seinerseits mit noch größerer und gehässigerer Energie zu lösen; zugleich aber entkleidete er sie des prunkenden Gewandes ihres Namens, dessen sie sich unwürdig gemacht, und deckte sich selbst damit. Und nun ließ er seine Schläge, wie auf das Christenthum, so auch auf die Philosophie fallen, und bereitete, wenn nicht dem ersteren, so doch der letzteren ein Ende mit Schrecken.

12. Der Boden für die skeptische Bekrittelung und frivole Verhöhnung des Christenthums war in Frankreich bereits zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts aufgeackert worden von Pierre Bayle. Mit gleißnerischem Enthusiasmus schüttet er das eine Mal ein Füllhorn von Lobsprüchen dem Christenthum zu Füßen, um dann wiederum mit dem Zwielichte der Skepsis an die wichtigsten Lehrsätze desselben heranzutreten und sie vor dem Forum der Vernunft als unhaltbar und widersprechend erscheinen zu lassen. Ihm folgte in dieser Richtung Voltaire, der dem Christenthum gegenüber jede Reserve abwarf, und als offener Feind desselben, und zwar in der rücksichtslosesten und boshaftesten Weise debütirte. Ein kalter, frevelnder Witzling, ein erklärter Feind aller Religion und aller religiösen Gesinnung, nährte er den Wahn, die Philosophie bestehe darin, daß man Gott und Welt persifflire, und gegen Alles, was edlen Menschen heilig und ehrwürdig ist, so viel Spott ausgieße, als seichter Witz zu bieten vermag. Im Gewande einer eleganten und von frivolen Witzen durchflossenen Darstellung spricht er seinen tiefen Haß gegen das Christenthum aus und sucht es in jeder Weise lächerlich und verächtlich zu machen. Um nichts besser war sein Zeitgenosse J. J. Rousseau, welcher der eigentliche Vertreter des naturalistischen Deismus in Frankreich war. Es existirt ein höchstes Wesen, so lehrt er, welches die uns umgebende Welt hervorgebracht und geordnet hat; aber wir wissen Nichts Näheres von ihm; es ist und bleibt uns ein Être inconnu. Wir müssen in uns eine Seele annehmen, welche nicht mit dem Leibe Eins ist; es ist wahrscheinlich, daß sie den Leib

überlebe; eine Gewißheit jedoch haben wir darüber nicht. Es ist in uns ein Gewissen, das uns in unserem Handeln leitet; wir wissen aber nicht, woher es kommt, und ob seine Dictate auf ein höheres Ziel hingerichtet sind. Das ist Alles, was Rousseau über jene höchsten Fragen zu sagen weiß, auf deren richtiger Lösung die vornehmsten Interessen des menschlichen Lebens beruhen. Eine positive Offenbarung Gottes an die Menschen gibt es nach Rousseau nicht; sie ließe sich auch gar nicht begründen, und wäre somit für die Menschheit unnütz. Die Mysterien des Christenthums sind nichts als Täuschung und Unsinn.

13. Der Standpunkt, auf welchem diese sog. „Philosophen" standen, war unhaltbar; man konnte nicht gegen die ideale Erkenntniß Sturm laufen, und doch einige Trümmer derselben beibehalten; man mußte, wollte man nicht auf einer Nadelspitze balanciren, alles Ideale über Bord werfen, und die ausschließliche Herrschaft der Materie proclamiren. Der Materialismus mußte den Naturalismus ablösen. Es geschah. Gleichzeitig mit Rousseau breitete der Materialismus seine Schwingen aus, und bedeckte den ganzen Lichthorizont des menschlichen Geistes mit undurchdringlicher Finsterniß.

14. Seine theoretische Grundlage fand dieser Materialismus zunächst in der empiristischen Philosophie Englands, deren trübe Wolken auch über den Canal nach Frankreich herüberdrangen und hier die gleichen Bestrebungen erweckten. Aber da der Same hier auf einen Boden fiel, der bereits durch den praktischen Materialismus des Lebens eingedüngt war, so mußte jener Same auf diesem Boden eine ganz andere Frucht erzeugen, als er auf seinem Mutterboden erzeugt hatte. Der Empirismus konnte sich in Frankreich nicht in jener Schwebe halten zwischen den von ihm festgestellten Grundsätzen und den aus diesen hervorgehenden Folgesätzen, in welcher wir ihn bei Locke getroffen; für den französischen Zeitgeist war kein Grund mehr vorhanden, das Ideale in der Erkenntniß auch im Widerspruche mit den aufgestellten allgemeinen Erkenntnißgrundsätzen noch aufrecht zu erhalten, nachdem es aus dem Leben bereits verschwunden war. Kurz, in Frankreich mußte der Empirismus den Forderungen des Zeitgeistes entsprechend naturgemäß in den Sensualismus und Materialismus übergehen.

15. Den sensualistischen Unterbau nun hat zunächst Condillac geliefert; ihm haben wir die erkenntnißtheoretischen Grundlagen des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert zu verdanken. Mit Locke kämpft er gegen den „Irrthum" der Philosophen, als wäre der Mensch außer der Erfahrung noch mit einer höheren Erkenntnißquelle für das Ideale ausgestattet, die im Unterschiede von der Erfahrung als „Vernunft" zu bezeichnen wäre. Er kämpft aber auch gegen Locke selbst, weil dieser in der empiristischen Fassung der menschlichen Erkenntniß nicht weit genug gegangen wäre. Er habe zwischen innerer und äußerer Erfahrung, zwischen Sensation und Reflexion unterschieden. Wozu dieses? Mit der Reflexion ist nichts anzufangen; man muß bei der Sensation allein stehen bleiben. Durch letztere allein fließt dem Menschen alle Erkenntniß zu. Locke habe ferner eine selbstthätige Kraft im Menschen angenommen, welche den Erfahrungsstoff verarbeite, resp. die einfachen Ideen zu zusammengesetzten und allgemeinen Ideen umbilde. Wozu dieses? Wie sich die Seele rein passiv verhält bei der Entstehung der einfachen Ideen, so verhält sie sich auch rein passiv in dem ganzen weiteren Proceß der Erkenntniß. Alle besonderen Momente dieses Processes sind nichts weiter, als successiv fortschreitende Transformationsstufen der ursprünglichen einfachen Sensation, und lassen sich sämmtlich auf letztere zurückführen, lösen sich in derselben auf. Und jene successive Transformation der ursprünglichen Sensation vollzieht sich in uns ohne all unser Zuthun. Die Sensation transformirt sich in uns zum Bewußtsein, schreitet dann zur Attention fort, wird weiter zur Imagination und zum Gedächtniß, und erhebt sich endlich zur Reflexion, zur Vergleichung und zum Urtheil. Was wir Verstand und Vernunft nennen, ist nichts anderes, als das Resultat des ganzen Transformationsprocesses der Sensation, in so fern eben durch die Gesammtheit der Momente des gedachten Processes das Verständniß der Dinge in uns erzeugt wird [1]).

16. Wir sehen, bei Condillac tritt bereits der Kampf gegen die Philosophie auf erkenntnißtheoretischem Gebiete in voller Stärke hervor. Der Sensualismus hat sich bereits der philosophischen

---

1) *Condillac*, Essai sur l'origine des connaissances hum. (Paris 1798.)

Erkenntnißlehre gegenüber gestellt, und der Angriff hat begonnen. Aber die Entscheidungsschlacht wird nicht auf dem erkenntniß-theoretischen Gebiete allein ausgekämpft; diese wird geschlagen auf dem Boden des vollendeten Materialismus. Es folgen die entschiedenen Materialisten Denis Diderot, Jean d'Alembert, La Mettrie, Helvetius, und endlich erscheint das berüchtigte Buch: »Système de la nature.« In ihm beschränkt sich der Materialismus nicht mehr auf bloße sensualistische Plänkeleien; in ihm tritt er in voller Armatur hervor, und rückt mit dem Gros seiner schweren Geschütze gegen die Philosophie heran.

17. „Es gibt Nichts, als Materie," — das ist die Parole, welche der Materialismus des »Système de la nature« auf seine Fahne geschrieben hat. Die Materie allein ist das Ursprüngliche; aus ihr ist Alles entstanden; ein Gott, ein geistiges Wesen überhaupt existirt nicht. Der Materie ist die Bewegung wesentlich, und in Kraft dieser Bewegung gestaltet sie sich selbst zu den verschiedenen Körpern, deren Gesammtheit die Welt ausmacht. Und diese Bewegung der Materie vollzieht sich nicht etwa nach bestimmten Zwecken; sie vollzieht sich vielmehr mit blinder Nothwendigkeit. Zweckmäßigkeit würde eine weltbildende Vernunft voraussetzen, eine solche gibt es aber nicht. Jedes einzelne Weltwesen verdankt seinen Ursprung nur einer bestimmten Combination materieller Stoffe, welche durch jene blind und vernunftlos wirkende Bewegung hervorgebracht worden ist. Jene bestimmte Combination der materiellen Stoffe in ihm bildet seine Wesenheit. Seine eigenen Thätigkeiten oder Bewegungen sind nur das Resultat jener bestimmten Modification, welche die allgemeine Bewegung in Folge der bestimmten Combination der materiellen Stoffe, die seine Wesenheit bildet, angenommen hat. Eine blinde, eiserne Nothwendigkeit umschlingt somit alle Dinge, und zieht sich durch alle Bewegungen und Thätigkeiten in der Welt hindurch. Ueber diese Nothwendigkeit vermag sich kein Wesen zu erheben.

18. Was hat doch nun die Philosophie diesen einfachen Wahrheiten gegenüber für Unsinn zu Welt gefördert! Der Schrecken vor den Revolutionen in der Natur, das Bedürfniß der Hilfe gegen deren schädliche Einwirkungen, so wie die Unkenntniß der natürlichen Ursachen der sinnenfälligen Erscheinungen hat die

Menschen, so lange sie noch auf einem tiefen Stande der Cultur sich befanden, und das Licht vernünftiger Aufklärung ihnen noch nicht aufgegangen war, zur Vorstellung höherer, über der Natur stehender Mächte, zur Vorstellung von Göttern, von denen jene Erscheinungen ausgingen, geführt [1]). Statt nun diese irrthümliche Vorstellung mit dem Lichte der Wissenschatt zu zerstreuen, haben vielmehr die Philosophen jene Vorstellung einerseits sanctionirt, und andererseits den Unverstand derselben sogar noch weiter getrieben. An den Volksaberglauben sich anschließend haben sie die der Materie immanente Energie, womit sie sich bewegt, von der Materie getrennt, haben sie in dieser ihrer Trennung von der Materie personificirt, und dann als „Gott" über die Materie hingestellt, um die Bewegung der letzteren davon abzuleiten. Anfangs dachten sie diesen „Gott" doch noch blos als Weltseele; endlich aber sublimirten sie ihn gar zu einem „Geiste"! Und was dachten sie sich darunter? Nichts anderes, denn als ein Aggregat von unter sich ganz incompatibeln Eigenschaften. So haben sie den Theologen in die Hände gearbeitet, die sich dann dieses Unverstandes zur Knechtung und Verdummung der Völker bedienten [2]).

19. In derselben Weise, wie mit der Natur, ist die Philosophie auch mit dem Menschen vorgegangen. Indem die Menschen auf einem niedrigen Culturstande sich ein anderes Leben nach dem Tode erträumten, um in demselben Ersatz zu finden für dasjenige, was ihnen hienieden in Folge unabwendbarer widriger Geschicke versagt geblieben: schlossen sich die Philosophen gleichfalls wieder dieser falschen Vorstellung an, und statt sie zu widerlegen, suchten sie vielmehr dieselbe zu begründen. Sie trennten auch hier wiederum die dem Körper immanente Lebensenergie, wie sie im Gehirne ihren Centralsitz hat, von diesem los, und schraubten sie zu einem einfachen, geistigen Wesen hinauf, das sie Seele nannten, und dem sie dann im Gegensatze zum sterblichen Leibe die Unsterblichkeit vindicirten. Sie bedachten nicht, daß ein einfaches mit einem zusammengesetzten Wesen gar nicht zu einer Verbindung zusammengehen, eine Wechselwirkung zwischen beiden sich gar nicht bilden

---

1) Syst. de la nature, p. 2, ch. 1. p. 295 sqq.

2) Ib. p. 2, ch. 13, p. 201. ch. 4, p. 43. ch. 8, p. 474 etc.

könnte, da zwischen Beiden nicht der geringste Berührungspunkt sich findet. Aber statt einzugestehen, daß die Annahme einer einfachen, geistigen Seele schon aus dem angeführten Grunde widersinnig sei, gingen Manche Philosophen sogar so weit, daß sie ein beständiges Wunder annahmen, um die gedachte Einigung und Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zu erklären (die Occasionalisten). So tief hat sich dieser Unverstand der Annahme einer vom Leibe verschiedenen Seele eingewurzelt, daß selbst Locke jenem Vorurtheil sich nicht zu entziehen vermochte, obgleich seine Grundsätze ihn zum Schlusse auf die Identität von „Seele“ und Leib hätten nöthigen müssen [1]).

20. Priester und Gesetzgeber haben ferner in alter Zeit, als es noch galt, rohe Völker zur Cultur zu führen, und geordnete Verfassungen bei ihnen einzuführen, sich den Betrug erlaubt, ihre Lehren und Gesetze auf höhere göttliche Mächte zurückzuführen, gleich als wären sie von diesen ihnen mitgetheilt worden mit dem Auftrage, sie dem Volke als göttliche Lehren und Gesetze zu verkünden. Sie hatten dabei die Absicht, die Völker durch die ihnen eingeflößte Furcht vor göttlichen Mächten zum Gehorsam gegen ihre Lehren und Gesetze zu bestimmen. Mag man davon urtheilen, was man will; aber die Philosophie hätte späterhin den Betrug aufdecken und die Völker aufklären sollen. Sie hat es aber nicht gethan. Sie hat im Gegentheil gleichfalls von einem höheren Gesetze gesprochen, welches über dem physischen Gesetze stehe, eine höhere Sanction für sich in Anspruch nehme und an den Menschen die Anforderung stelle, seinen Willen an dasselbe zu binden. Und doch ist nichts widersinniger, als dieses. Das subjective Interesse und die Liebe zum Vergnügen sind die einzigen Triebfedern des menschlichen Handelns. Wenn es also überhaupt eine Moral geben soll, so darf diese weder dem Egoismus, noch den Leidenschaften feindlich gegenüber stehen; sonst widerstreitet sie den Gesetzen der Natur, und ist daher widernatürlich, widersinnig. Auf dieses natürliche Gesetz, das sich in den natürlichen Trieben und Strebungen des Menschen äußert, ist die Moral zu gründen, nicht auf speculative Grübeleien. Und was haben sich die Philo=

---

1) Ib. p. 1, ch. 6. ch. 7.

sophen im Interesse ihrer widersinnigen Moral für Mühe gegeben, dem Menschen die Freiheit des Willens zu vindiciren, und den Begriff derselben zu bestimmen! Und doch gibt es keine solche Freiheit. Der Mensch ist als reines Naturwesen ebenso, wie alle übrigen Naturdinge überall durch physische Ursachen zum Handeln bestimmt. Der Mensch steht ja als Glied mitten inne in jener großen Kette der Nothwendigkeit, welche das All umschließt; er ist nur ein passives Instrument in den Händen der Natur. Wenn wir frei zu handeln wähnen, so kommt dies blos daher, daß wir die uns bestimmenden physischen Ursachen nicht kennen. Was wir Freiheit nennen, ist nur die Nothwendigkeit, wie sie in uns eingeschlossen ist. Unser Leben ist eine Linie, welche uns die Natur zu beschreiben gebietet, ohne daß wir uns von derselben zu entfernen vermöchten [1]).

21. Wir sehen, dieser Materialismus räumt mit dem, was man bisher für Philosophie gehalten, tüchtig auf. Er greift die Philosophie nicht etwa blos nach einer bestimmten Seite hin an; er richtet vielmehr das vernichtende Geschoß auf ihren Mittelpunkt, auf ihr Herz, um sie vollständig zu tödten. Sie soll gar keine, auch nicht die geringste Berechtigung mehr haben im Gebiete der Erkenntniß und des Lebens; sie soll vollständig beseitigt werden, so gut wie Religion. Das Ideale, in dessen Erforschung und Begründung sie ihre wesentliche Aufgabe gefunden, ist eitler Wahn; daher fort mit der Philosophie, die sich diesem eitlen Wahne gefangen gegeben! Der Cultus der Materie ist das einzig Vernünftige und Menschenwürdige. Philosophische Grübeleien dienen zu Nichts und führen zu Nichts! —

22. Es ist bekannt, daß der französische Materialismus, wie die Fundamente der Religion und der Philosophie, so auch die Grundlagen des Staates und der menschlichen Gesellschaft unterwühlte. Welch furchtbare Catastrophe dadurch herbeigeführt, wie in Frankreich der völlige Einsturz des Staates und der socialen Ordnung erfolgte, ist in den Büchern der französischen Revolutionsgeschichte verzeichnet. Wir haben hier darauf nicht weiter zu reflectiren. Unser Blick wendet sich hinüber über die Ruinen, welche die Revolution in dem schönen Lande angehäuft hat. Wir müssen

1) Ib. p. 1, ch. 11.

sehen, wie sich nach der Revolution, als wieder geordnete Zustände eintraten, das Schicksal der Philosophie in Frankreich gestaltet hat.

23. Erfreulich nun ist dieses Schicksal keineswegs. Der Materialismus, dieser Todfeind der Philosophie, ist in den Greueln der Revolution nicht untergegangen. Er hat sich herüberverpflanzt in das gegenwärtige Jahrhundert, und hat bis zu dieser Stunde in Frankreich den Kampf gegen die Philosophie fortgesetzt. Eine materialistische Physiologie sucht dort fortwährend die philosophische Psychologie zu verdrängen und den Menschen zu entgeistigen. Was aber die Hauptsache ist: — der Materialismus hat in Frankreich seit der großen Revolution sich vorzugsweise auf die Socialtheorie geworfen, und sich zum sog. „Socialismus" ausgestaltet. Staat und Societät sollen keine ideale Grundlage mehr haben; die gesammte Societät soll zu einem großen Arbeitshause umgestaltet werden. Dahin drängt der Materialismus mit aller Macht, und Systeme auf Systeme sind in dieser Richtung seit dem Beginne dieses Jahrhunderts sich gefolgt. Selbst einen religiösen Anstrich sich zu geben hat der materialistische Socialismus nicht verschmäht, um bei der Menge leichter Eingang sich zu verschaffen. Den Saint-Simonismus mit seiner der kirchlichen nachgebildeten Hierarchie kennt Jedermann.

24. Unter solchen Verhältnissen konnte die Philosophie in Frankreich auch nach der Revolution keine besonderen Fortschritte machen. Es begegnen uns einige eklektische Versuche, die sich vorzugsweise an die moderne deutsche Philosophie anlehnen, und dem Rationalismus huldigen. — Das ist aber auch fast Alles. Noch ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse für die Philosophie in Frankreich dadurch, daß selbst Männer, die auf dem religiösen Boden standen, in den Kampf gegen die Philosophie eintraten, und in dieser Beziehung mit dem Materialismus gemeinsame Sache machten. Das Schauspiel, welches der Jansenismus im achtzehnten Jahrhundert dargeboten, schien sich zu wiederholen. Man glaubte im Interesse der Religion zu handeln, wenn man der Vernunft und Philosophie die Fähigkeit absprach, zu den Höhen religiöser und moralischer, überhaupt idealer Erkenntnisse sich zu erheben. Wir denken hiebei an den Traditionalismus. Es ist bekannt, wie die Traditionalisten die individuelle Vernunft des Menschen für unfähig er-

klärten, durch ihr eigenes discursives Denken die Erkenntniß irgend welcher höheren, idealen Wahrheit zu gewinnen, wie sie dagegen die Tradition, die im Schoße des Menschengeschlechtes durch das Medium der Sprache sich fortpflanze, als die einzige Erkenntnißquelle für alle idealen Wahrheiten betrachteten, den Inhalt der Tradition aber von der positiven göttlichen Offenbarung herleiteten, die bei der Schöpfung des Menschen begonnen und in Christo sich vollendet hätte. Das alles hieß im Grunde nichts Anderes, als die Philosophie verwerfen, — die Philosophie, die ja gerade darauf ausgeht, auf dem Wege des discursiven Denkens zur Erkenntniß der höheren, idealen Wahrheit zu gelangen. Wozu aber sollte doch dieser Kampf gegen die Philosophie sogar von Seite religiös gesinnter Männer dienen! War es denn nicht genug, daß der Materialismus seine Schläge gegen die Philosophie führte; mußte man auch da, wo man das gleiche Interesse für das Ideale hatte, wie die Philosophie, noch gegen die letztere zu Felde ziehen, statt sich mit derselben gegen den gemeinsamen Feind zu verbinden? Glücklicherweise sind diese Bestrebungen heut zu Tage in Frankreich im Verschwinden begriffen. In neuester Zeit erwacht dort auf kirchlichem Gebiete ein reges philosophisches Streben, und schon manche schöne Resultate sind dadurch erzielt worden. Hoffen wir, daß dieses Streben immer besseren Fortgang nehme und an die Stelle des Kampfes gegen die Philosophie eine eifrige Pflege der letzteren treten möge zur Verherrlichung der Einen ewigen Wahrheit!

Von Frankreich gehen wir nach Deutschland herüber!

III. Der Kampf gegen die Philosophie in Deutschland.

1. Für Deutschland war die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts die Zeit des größten nationalen Unglücks und der furchtbarsten inneren Zerrüttung. Wie in England und Frankreich, so hatte auch in Deutschland die „Reformation" den Bürgerkrieg zur Folge. Dreißig Jahre zog sich derselbe hin; die blühendsten Gauen verwandelten sich unter den Greueln dieses Krieges in Wüsteneien. Ein fremder Herrscher drang in die Grenzen des deutschen Reiches ein, unter dem Vorwande, das „reine und lautere Evangelium" zu schützen, in Wirklichkeit aber, um die Krone des alten deutschen Reiches auf sein eigenes Haupt

zu setzen. Nur vollständige Entkräftung auf allen Seiten konnte endlich den ersehnten Frieden herbeiführen, nachdem alle Gauen Deutschlands durch Mord, Raub und Brand verheert waren. Erst nach diesem Friedensschlusse konnten wieder andere Bestrebungen sich regen, und konnte die unter den Trümmern allgemeiner Zerstörung begrabene Wissenschaft wieder ihr Haupt erheben.

2. Luther und seine Freunde hatten alle Auctorität in Glaubenssachen verworfen. Aber desungeachtet waren die symbolischen Schriften, die doch nur von Menschen verfaßt waren, denen keine Auctorität in Glaubenssachen zustand, zur Glaubensnorm der von ihnen gestifteten Gemeinschaften erhoben worden, und harte Verfolgungen hatten durch zwei Jahrhunderte hindurch diejenigen erdulden müssen, welche der Auctorität der symbolischen Bücher sich nicht unbedingt unterwerfen wollten. Man denke nur an das Schicksal Georg Majors in den synergistischen Streitigkeiten. Ueber den von ihm aufgestellten Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, entstand ein furchtbares Zelotengeschrei; Amsdorf, Flacius und Gallus forderten alle Theologen der ganzen lutherischen Gemeinschaft und die Ministerien von Hamburg, Lübeck, Lüneburg und Magdeburg auf, diesen neuen Ketzer zu verdammen. Major mußte flüchten; und wie sehr er auch in seinen Vertheidigungsschriften nachgab, seine Sätze milderte und zuletzt ganz fahren ließ: er mußte doch von Amsdorf noch den Wunsch vernehmen, daß Christus zur Ehre seines Namens auch dieser Schlange (Majorn) den Kopf zertreten möge. Bekannt ist ferner das Schicksal des Nicolaus Crell, welcher als Melanchthonianer gegen die Concordienformel sich versündigte. Er wurde sammt den Hofpredigern Salmuth und Steinbach in Dresden und dem Superintendenten Pirius in Wittenberg verhaftet; letztere drei erhielten zwar um den Preis des Verlurstes ihrer Aemter, nachdem sie ein Bekenntniß ihrer calvinistischen Sünden unterschrieben, ihre Freiheit wieder; Crell dagegen mußte über zehn Jahre im Gefängniß schmachten, und wurde endlich hingerichtet. Gegen Spener erließ die Universität Wittenberg eine Klagschrift, worin ihm zweihundert vier und sechzig Irrthümer vorgeworfen wurden. Die weltliche Gewalt ward aufgefordert, gegen seine gefährliche Sektirerei einzuschreiten. Es ward ihm vorgehalten, daß er die Schrift für

keine Kraft Gottes halte, so lange sie nicht gehört oder gelesen würde, daß er behaupte, die Absolution fordere die Wahrheit und Redlichkeit der Buße, u. s. w. [1]).

3. Was stand bei einem solch fanatischen Zelotismus und einem solchen alle freie Regung unterdrückenden theologischen Terrorismus für die Philosophie zu gewärtigen, nachdem sie nach Ablauf des dreißigjährigen Krieges in Deutschland sich wieder einigermaßen zu erheben suchte? Es war ein Dogma des lutherischen Systems, daß die Vernunft uns nur dazu gegeben sei, um uns in unseren äußeren Handlungen und Angelegenheiten zu leiten, daß sie aber ganz und gar außer Stande sei, zur Erkenntniß des Idealen und Geistigen sich zu erheben. Was mußte es daher im Kreise der lutherischen Orthodoxie für ein Getöse hervorrufen, wenn die Vernunft es dennoch wagte, in das Gebiet des Idealen und Geistigen sich zu erheben, und so die Philosophie, die älter war als die lutherische Orthodoxie, in ihrer Berechtigung zu erhalten! In der That, schon Cartesius hatte die Bitterkeiten dieser „reformatorischen" Unduldsamkeit gegen die Philosophie überreich zu kosten bekommen. Der reformirte Theologe Voetius zu Utrecht hatte ihn des Atheismus angeklagt, und eine Fluth von Schmähungen auf ihn gehäuft. Aber auch in Deutschland brach der Sturm gegen die wiederauflebenden philosophischen Bestrebungen los. Leibnitz war noch ziemlich unbehelligt geblieben; aber als Christian Wolff mit seiner auf den Leibnitz'schen Ideen fußenden Philosophie in Halle auftrat, und sie öffentlich lehrte, da kam er sogleich in Conflict mit den pietistischen Theologen der Halle'schen Schule. Diese, ebenso unduldsam, wie ihre orthodoxen Gegner, suchten zuerst Wolff's Philosophie den Studirenden verächtlich zu machen. Da dies aber Nichts half, die Studirenden vielmehr Wolff's Vorlesungen noch eifriger und zahlreicher besuchten, so verklagten sie ihn bei der weltlichen Obrigkeit, und denuncirten seine Philosophie als fatalistisch und atheistisch, mithin als staats- und kirchengefährlich. In Folge dessen wurde Wolff durch einen königlichen Cabinetsbefehl plötzlich seines Amtes entsetzt und aus den preußischen Staaten als ein Verbrecher verwiesen. Man be-

---

1) Ritter, Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 585 ff.

drohte ihn sogar mit dem Strange, falls er nicht binnen zweimal vierundzwanzig Stunden das Land verließe. Selbst Franke, der so hochgerühmte Stifter des Halle'schen Waisenhauses, zeigte bei dieser Gelegenheit einen so gehässigen Eifer, daß er in der Kirche auf den Knieen Gott für die Entfernung Wolff's dankte. Andere predigten in der Kirche öffentlich wider Wolff und seine Philosophie. Auch anderwärts eiferten die „orthodoxen" Theologen in gleicher Weise gegen die Wolff'sche Philosophie. Die Theologen in Tübingen suchten sogar ein förmliches Verbot derselben auszuwirken. Und doch war die Wolff'sche Philosophie kaum sehr gefährlich für die Grundprincipien des Christenthums. Aber darum konnte es sich hier auch nicht handeln. Die lutherische Orthodoxie schloß die Philosophie grundsätzlich aus; sie mußte also derselben feindlich gegenüber treten, mochte die Philosophie auch noch so unschuldig und ungefährlich auftreten. Nur der weltlichen Obrigkeit gegenüber mußte man besondere Anklagegründe aufsuchen; und solche lassen sich ja überall leicht finden, wenn man sie finden will. Einer Theologie, die auf der einen Seite die Freiheit der Forschung proclamirte, und auf der anderen Seite den Geist rücksichtslos unter die Herrschaft todter Formeln beugte, war der Philosophie gegenüber Alles möglich. Der Kampf gegen die Letztere mußte für sie geradezu eine Lebensfrage sein.

4. Gegen solchen Terrorismus konnte aber die Reaction nicht ausbleiben. Die menschliche Vernunft, so sehr geschädigt in ihren Rechten, mußte sich endlich auf sich selbst besinnen, und jene Rechte wieder zurückfordern, welche man ihr entzogen hatte, und die man ihr für alle Zukunft vorzuenthalten suchte. Sie mußte sich empören gegen den Druck, der auf ihr lastete, und das Joch abschütteln, unter welches sie die „orthodoxen" Parteien gebeugt hatten. Dies konnte aber nur durch eine tiefgreifende Revolution auf dem Gebiete des geistigen Lebens geschehen. Und diese Revolution trat denn auch im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland wirklich ein. Hatte man vorher die Vernunft aus ihrem Rechtsgebiete verdrängt, so begnügte sich diese jetzt nicht mehr damit, dieses ihr Rechtsgebiet wieder zurückzuerobern, sondern sie ging nun gleichfalls über ihr Rechtsgebiet hinaus, und griff die positive christliche Religion als solche an. Es

trat ein skeptischer Untersuchungsgeist zu Tage, der mit aller Entschiedenheit die Bahn des religiösen Rationalismus einschlug, und alle geoffenbarten Wahrheiten, ja die Offenbarung selbst in Frage stellte. Eine vollständige Zersetzung und rationalistische Verflachung der geoffenbarten christlichen Wahrheit trat an die Stelle jener starren, verknöcherten Theologie, wie sie bisher auf den orthodoxen protestantischen Universitäten war gelehrt worden. Den äußeren Anstoß hiezu erhielt der deutsche Geist durch den englischen und französischen Naturalismus. Der Geist der „Freidenkerei", welcher in England und Frankreich sich das Bürgerrecht errungen, drang auch nach Deutschland herüber, und indem er hier den Boden bereits geebnet fand, entfaltete er sich bald in voller Energie, und durchbrach den Bann der lutherischen Orthodoxie. Man gelangte damit um so sicherer zum Ziele, als der Geist der „Aufklärung", wie man es nannte, in Deutschland nicht so fast mit den frivolen Spöttereien der französischen Aufklärer an die christliche Wahrheit herantrat, sondern, dem besonnenen Ernst und der gediegenen Gründlichkeit der deutschen Natur entsprechend, mehr mit den Waffen gelehrter Untersuchung und kritischer Prüfung gegen die Dogmen des positiven Christenthums ankämpfte. Zwar setzte sich die protestantische Orthodoxie Anfangs energisch zur Wehre gegen den eindringenden Geist der „Aufklärung". Allein da dieser Widerstand von Oben herab, von Seite der Fürsten als der höchsten Landesbischöfe, nicht mehr mit Gewaltmitteln unterstützt wurde, indem diese selbst jenem Geiste sich gefangen gegeben hatten, so erlahmte jener Widerstand gar bald, und in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war die protestantische Theologie bereits selbst fast gänzlich im Rationalismus aufgegangen. Männer, wie Reimarus, Basedow, Bahrdt, Steinbart, Semler, Nicolai, Lessing, Herder u. s. w. setzten Alles daran, um das Christenthum seines positiven Inhaltes zu entleeren und es in einer bloßen „Naturreligion" zu verflüchtigen. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, diesen rationalistischen Bewegungen hier im Detail nachzugehen; aber das ist sicher, daß diese Erscheinung nicht ohne tiefgreifende Rückwirkung auf die Philosophie bleiben konnte.

5. Christenthum und Philosophie sind auf's Innigste mit einander verschwistert. Denn wie das Christenthum uns das Ge=

biet des Idealen aufschließt, und unseren Blick vom Irdischen auf das Himmlische zu ziehen sucht, damit wir über der Sorge um das Irdische unsere himmlische Heimath nicht vergessen: so ist es auch das Streben der Philosophie, den denkenden Geist in das Gebiet des Idealen emporzuleiten, damit er nicht alle seine Kraft an die Erforschung der irdischen Dinge allein setze, und damit sich ausschließlich in die Materie versenke. Geschieht es daher, daß die menschliche Vernunft zum Kampfe gegen das Christenthum sich gürtet, um dasselbe aus seinen mysteriösen Höhen herabzuziehen und es in eine bloße „Naturreligion" aufzulösen, dann wird sie naturgemäß auch dazu fortschreiten, der Philosophie ein ähnliches Schicksal zu bereiten. Auch die Philosophie wird in diesem Falle den lichten Ausblick in das Gebiet des Idealen verlieren und in den Bereich des rein Irdischen herabsinken. Es werden ihr, um mit Plato zu sprechen, die Flügel, mit denen sie sich zum Göttlichen emporschwingt, erlahmen, und sie wird kraftlos auf die Erde fallen. Und das geschah denn auch wirklich im Laufe des verflossenen Jahrhunderts. An die Stelle frischen und energischen philosophischen Ringens und Strebens trat eine sentimentale, kraft- und saftlose „Popularphilosophie", welche allerdings auf den Toilettentisch einer Dame passen mochte, aber für Geister, die an kräftigere Speise gewöhnt sind, geradezu ungenießbar erscheinen mußte.

6. Aber bei dieser Elanguescenz der philosophischen Energie konnte es sein Bewenden nicht haben. Die Philosophie duldet in die Länge keinen halben Standpunkt. Stand es einmal fest, daß das Christenthum in seiner übernatürlichen Gestalt, in welcher es in die Welt eingetreten, nichtig sei, daß es also auch jene Brücke zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Erde und Himmel nicht geschlagen habe, welche geschlagen zu haben es sich rühmte: so trat naturgemäß an die Philosophie die kategorische Frage heran, ob vielleicht sie das zu leisten im Stande sei, was das Christenthum nicht geleistet, ob sie die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Erde und Himmel, zwischen Welt und Gott zu überbrücken vermöge, ob sie den Zusammenhang zwischen Weltlichem und Göttlichem, zwischen Empirischem und Idealem in der Erkenntniß sowohl, als auch im Leben, für sich allein zu

knüpfen und aufrecht zu erhalten Kraft genug besitze. Die Philosophie mußte dieser Frage mit einem entschiedenen „Ja“ oder „Nein“ entgegenkommen; denn das Laviren in dem seichten Strombette der „Aufklärung“ und der Popularphilosophie widerstrebte ihrer innersten Natur zu sehr, als daß sie sich nicht endlich zu einer entscheidenden That hätte aufraffen müssen.

7. Sie hat die Frage mit „Nein“ beantwortet. — Wundern dürfen wir uns darüber nicht. Hat die Vernunft einmal die erhabenen Ideen des Christenthums von sich gewiesen, und ihre Kraft in der feindlichen Bekämpfung des letzteren erschöpft, dann, wir wiederholen es, kann es nicht anders kommen, als daß sie dadurch dem Idealen, dem Göttlichen, der von oben herableuchtenden Wahrheit überhaupt abgeneigt wird, sich dagegen abschließt, und auf sich allein sich zurückzieht. Und hat sie diesen Schritt einmal gethan, dann ist es nur der Ausdruck der Abneigung, des feindlichen Gegensatzes gegen jene höhere Wahrheit, wenn sie zu der Behauptung fortschreitet, daß sie, die menschliche Vernunft, von Natur aus untüchtig sei, Etwas über jene höhere, ideale Wahrheit mit Bestimmtheit zu behaupten oder zu lehren.

8. Indem aber die Philosophie jenes verhängnißvolle „Nein“ aussprach, mußte sie auch zur Begründung dieser Verneinung fortgehen. Sie mußte das bisherige Verfahren in der philosophischen Forschung und Beweisführung der Critik unterziehen, um nachzuweisen, daß damit, so weit dadurch eine Eroberung auf dem Gebiete der höheren, idealen Wahrheit gemacht werden wollte, durchaus Nichts auszurichten oder zu erzielen sei. Sie mußte eine Sichtung und Läuterung der gesammten Theorie der menschlichen Erkenntniß, wie sie bisher war festgehalten worden, vornehmen, um nachzuweisen, wie die Tragweite der menschlichen Erkenntniß bisher viel zu weit ausgedehnt, die Kräfte der menschlichen Vernunft viel zu hoch hinaufgesetzt worden, wie ein viel engeres und bescheideneres Maß der menschlichen Erkenntniß gesetzt sei. Sie mußte überhaupt die ganze Erkenntnißlehre einer vollständigen und radicalen Umbildung unterziehen, um das „Nein“, welches sie ausgesprochen, hinreichend zu rechtfertigen. Mit Einem Worte: die Philosophie mußte zum Criticismus werden.

9. Aber indem die Philosophie diesen Criticismus erzeugte,

hat sie damit auch ihrem Todfeinde das Leben gegeben. Denn dieser Criticismus stellte alle bisherigen Errungenschaften der Philosophie nicht etwa blos in Frage, sondern unter dem kalten Hauche desselben fielen sie vielmehr sämmtlich geradezu in Staub zusammen. Alles, was die Philosophie bisher von Gott, von der Seele, von dem Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf gelehrt hatte, ward als ein betrügerisch erschlichener Gewinn dargestellt, dem jeder giltige Rechtstitel fehle. Der Criticismus schonte Nichts. Die großartige Arbeit, welche die genialsten Geister durch alle Jahrhunderte hindurch an die Erforschung der höchsten Wahrheiten gesetzt hatten, erschien unter der Lupe des Criticismus als ein Don = Quixote'scher Windmühlenkampf. Alles wird mit dem Einen Machtworte niedergeschlagen, daß die Philosophie ihre Resultate nur gewonnen habe durch einen verkehrten Gebrauch der Vernunft, welcher eben in einer falschen Auffassungsweise der menschlichen Erkenntniß und deren Tragweite seinen Grund gehabt habe. Eine theoretische Erkenntniß von Gott, von der Seele, von den Wesenheiten der Dinge überhaupt, ist nicht möglich: — so lautete das Endergebniß der ganzen Critik. Wenn also bisher die Philosophie gerade darin ihre Aufgabe und das Ziel ihres Strebens gefunden hatte, die Kraft der Vernunft aufzuwenden zur Erkenntniß Gottes, der Seele, der Wesenheiten, der wesentlichen Beziehungen und Gesetze, der höchsten Ursachen der Dinge, und wenn sie gerade daraus ihren positiven Inhalt geschöpft hatte, so war nun durch den Criticismus dieser ganze positive Inhalt über Bord geworfen, und die Philosophie erschien als ein leeres, ausgemergeltes Gerippe, aus welchem uns nur der Hauch des Todes anweht. Der ganze Criticismus ist nichts anders, als eine Selbstentmannung, welche die Vernunft mit sich vornimmt. Der ideale Gehalt unserer Erkenntniß verschwindet Stück für Stück unter der ätzenden Lauge des Criticismus, und läßt eine trostlose Oede zurück, welche durch die schwachen Palliativmittel, die der Criticismus nachträglich, wo es sich um die Moral handelt, beizubringen sucht, keineswegs ausgefüllt wird. Die Philosophie hat dem Criticismus Nichts zu danken, als ihre Auflösung. Sie mußte unter der Herrschaft des Criticismus nothwendig dem Nihilismus verfallen. Und so geschah es. Die

Saat des Criticismus ging im Nihilismus auf, und in diesem ging die Philosophie unter.

Wie also die Philosophie, nachdem sie dem Boden, auf welchem allein sie gedeihen kann, enthoben und auf einen fremden Boden verpflanzt war, in England den Skepticismus, in Frankreich den Materialismus erzeugte: so erzeugte sie in Deutschland den Criticismus, überall also einen andern Gegner, von denen aber jeder den Vernichtungskampf gegen seine eigene Erzeugerin aufnahm und sie unter seinen Schlägen erwürgte.

10. Der Urheber des Criticismus war Kant. Ihm genügte die bisherige Theorie der Erkenntniß nicht. Er will einen ganz neuen Weg einschlagen. Bisher, sagt er, hat man angenommen, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber gerade das Umgekehrte ist wahr. Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Die Frage ist nur, wie und in wie fern solches stattfinde.

11. Man hat in unserer Erkenntniß zunächst zu unterscheiden zwischen aprioristischen und aposterioristischen Sätzen. Letztere sind aus der Erfahrung geschöpft, und haben blos Zufälliges und Besonderes zum Inhalt. Letztere dagegen stammen aus der Vernunft, und haben den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. — Dann ist weiter zu unterscheiden zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. In ersteren ergibt sich das Prädicat unmittelbar aus der Entwickelung des Subjectsbegriffes; in letzteren dagegen wird dem Subjecte ein Prädicat beigelegt, welches außer dem Begriffe desselben liegt. Erstere erläutern demnach blos unsere Erkenntniß; letztere dagegen erweitern sie. Auf sie kommt es daher in erster Linie an. Es können jedoch diese synthetischen Urtheile wiederum von zweifacher Art sein. Es gibt synthetische Urtheile, die rein a posteriori, also einzig aus der Erfahrung geschöpft sind. Es gibt aber auch solche, welche in Einer Beziehung a priori sind, in so fern sie den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, aber doch nicht als rein aprioristische Urtheile betrachtet werden können, weil ihnen doch immer etwas Aposterioristisches, etwas, was der Erfahrung entspringt, beigemischt ist. Aber da frägt es sich nun: Wie sind solche synthetische Sätze a priori möglich?

Diese Frage beantwortet Kant folgendermaßen: In einer solchen synthetischen Erkenntniß kommt Etwas vom Objecte, und etwas vom Subjecte. Vom Objecte kommt der Stoff, vom Subjecte die Form, unter welcher der Stoff gedacht wird. Der Stoff ist das aposterioristische, die Form das aprioristische Element. Vermöge des ersteren sind sie a posteriori, vermöge des letzteren sind sie a priori, in so fern sie in Kraft der Form, die vom Subjecte kommt, den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben.

12. Verhält es sich aber also, dann müssen im Subjecte, resp. im Erkenntnißvermögen gewisse subjective Formen vor aller Erfahrung bereit liegen, damit sie in der Erkenntniß auf den Erfahrungsstoff angewendet werden können. Und die synthetische Erkenntniß besteht dann eben in nichts Anderem, als darin, daß diese subjectiven Formen auf den Erfahrungsstoff angewendet, dieser unter jene Formen gebracht wird. Die gedachten Formen gehören theils dem Anschauungsvermögen (Raum und Zeit), theils dem Verstande (die Categorien), theils der Vernunft (die Ideen, — theologische, psychologische und kosmologische Idee) an. In der Anschauung also bringt das anschauende Subject den Erfahrungsstoff unter die Form von Raum und Zeit, und stellt so die Erfahrungsgegenstände als räumlich und zeitlich vor. Dann tritt der Verstand an die Anschauungen heran, und indem er ihnen im Urtheil die ihm immanenten Categorien aufdrückt, faßt er das Mannigfaltige der Anschauung in der Einheit des Begriffes zusammen. An die Begriffe tritt endlich wiederum die Vernunft heran, um nach der Regel der ihr immanenten Ideen durch das Schlußverfahren die mannigfaltigen Begriffe selbst wiederum zu einer wissenschaftlichen Einheit zu verknüpfen.

13. Daraus folgt, daß wir mit unserer Erkenntniß das Ansich oder das Wesen der Dinge durchaus nicht zu erreichen vermögen. Der Begriff repräsentirt ja in seinem Inhalte nicht das Wesen der Dinge, sondern er resultirt nur aus der Anwendung der rein subjectiven Verstandesformen auf die im Vorstellungsvermögen sich darbietenden Anschauungen. Noch weniger ist unserer Erkenntniß dasjenige zugänglich, was über alle Erfahrung hinausliegt, wie Gott, die Seele, die Welt als geordnete Einheit; denn

die Ideen von Gott, von der Seele, von der Welt sind ja nur subjective Formen unserer Vernunft, die uns blos als regulative Principien unserer Erkenntniß dienen. Vermöge der psychologischen Idee müssen wir die psychischen Erscheinungen in uns so denken, als würde ihnen eine einfache Substanz (Seele) als Princip und Träger unterstehen; vermöge der kosmologischen Idee ist unser Denken angewiesen, die Welt als absolute, in sich geschlossene Totalität zu betrachten; vermöge der theologischen Idee endlich müssen wir die gesammte Sinnenwelt so denken, als ob über derselben ein allervollkommenstes Wesen stünde, welches nach dem schöpferischen Urbilde seiner Vernunft das Universum geschaffen und nach seinem ganzen Umfange zweckmäßig eingerichtet und geordnet hätte. Weiter hat es Nichts auf sich. Ob den gedachten Ideen ein Gegenstand außer unserem Denken entspreche, das wissen wir nicht und können wir nicht wissen[1]).

14. Damit ist nun die Erkenntniß, wenigstens was die theoretische Vernunfterkenntniß betrifft, hermetisch abgeschlossen gegen alles Uebersinnliche und Ideale, und jeder Versuch, aus der Subjectivität herauszukommen, den Bann derselben zu durchbrechen, ist vergebliche Mühe. Nur der empirische Erfahrungsstoff bleibt in der Objectivität noch stehen; wir wissen aber nicht, was er sei; wir kennen nicht das Wesen der Dinge. Damit ist, wie man leicht sieht, der Philosophie, in so fern sie das Noumenon in dem Phainomenon zu erreichen, oder von dem Empirischen zum Transcendenten, zu den höchsten Gründen und Ursachen alles Seienden sich zu erheben sucht, der Lebensnerv abgeschnitten. Dieser ganze Criticismus faßt sich in dem Satze zusammen: Eine Philosophie, eine Metaphysik in dem Sinne, in welchem sie von jeher genommen worden, ist nicht möglich. Die Philosophie in diesem Sinne ist todt. Will man von Philosophie sprechen, so kann selbe nur der Criticismus sein, der die Philosophie tödtet. Wie in Frankreich der Materialismus sich mit dem Namen der Philosophie geschmückt hatte, um im Namen der Philosophie die Philosophie zu tödten, so auch hier. Eine furchtbare Ironie!

15. Ein Palliativ für die trostlose Oede, die er geschaffen,

---

1) Kant, Critik der reinen Vernunft.

wollte Kant, wie bereits angedeutet, in der „Critik der praktischen Vernunft" bieten. Damit nämlich, sagt er, ein sittliches Leben möglich sei, d. h. damit der Mensch das selbstgeschaffene sittliche Gesetz um seiner selbst willen erfüllen, und dadurch seine eigene Glückseligkeit bewirken könne; ist derselbe genöthigt, gewisse Wahrheiten, von denen er durch die theoretische Vernunft gar Nichts wissen kann, als Postulate der praktischen Vernunft anzunehmen, nämlich die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. — Aber was soll das für eine Zumuthung an die menschliche Vernunft sein, Etwas in blindem Glauben anzunehmen, von dem sie gar nichts wissen, was sie in keiner Weise zu begründen vermag! Zeugt denn nicht gerade dieses von der Falschheit der vorausgesetzten Theorie, daß das sittliche Leben mit derselben nicht zusammen bestehen kann?

16. Ein solches Palliativmittel konnte die gewünschte Wirkung nicht haben. Die Dinge mußten ihren Gang gehen. Der Nihilismus war angebahnt; die bereits getödtete Philosophie mußte nothwendig in das Grab dieses Nihilismus hinabsinken. Es war Fichte, welcher das Amt des Todtengräbers übernahm. Kant hatte das Empirische in seiner objectiven Realität noch stehen lassen, der Vernunft aber die Möglichkeit abgesprochen, das Ansich desselben zu erkennen. Nur das, lehrt er, wissen wir, daß es etwas Empirisches außer unserer Erkenntniß gibt, weil es eben auf unser Anschauungsvermögen einwirkt, obgleich wir auch da nicht wissen, wie diese Einwirkung geschieht. Was aber die empirischen Dinge an sich sein mögen, ist uns gänzlich unbekannt. — Aber, mußte man mit Recht fragen, woher wissen wir denn so gewiß, daß der sinnliche Eindruck, der als Thatsache in unserem Anschauungsvermögen sich vorfindet, von objectiv gegebenen Gegenständen herkomme? Wenn unsere Erkenntniß in Bezug auf die höheren, idealen Elemente ihres Inhaltes, in so fern sie dieselben als objectiv real auffaßt, in bloßem Scheine befangen ist: wer steht uns denn dafür, daß nicht auch im Gebiete der Anschauung derselbe Schein obwalte? Durch Beweisführung können wir darüber nicht in's Klare kommen, weil die Tragweite der Beweisführung nicht über die Subjectivität hinausreicht, die ja gegen alle Objectivität hermetisch abgeschlossen ist. Man muß vielmehr

der Consequenz freien Lauf lassen, und auch die objective Realität der anschaulichen Erkenntniß in bloßem Scheine aufgehen lassen. Erst wenn man bis zu diesem Punkte fortgeschritten ist, hat der Criticismus als System seine Vollendung erreicht. Das war der Gedanke Fichte's, und vom Standpunkte des Criticismus aus hat er Recht.

17. Demnach läßt Fichte alle und jede objective Realität fallen, und zieht Alles und Jedes in die Subjectivität des reinen Ichs zusammen. Dieses Ich ist, an und für sich genommen, absolut und unendlich; aber in dieser seiner Absolutheit und Unendlichkeit ist es ein pures Abstractum, ohne alle und jede wirkliche Existenz. Als dieses Abstractum hat es aber wesentlich die Tendenz, sich nach seiner ganzen Unendlichkeit zu poniren, zu verwirklichen. Dessen ist es jedoch nicht fähig; es findet in sich eine Schranke. Durch diese Schranke wird es auf sich zurückgeworfen, und wird sich so seiner selbst bewußt als eines beschränkten Ichs, beschränkt nämlich durch jene Schranke, die es in sich vorgefunden, und die es sich nun als Nichtich oder als Welt vorstellt. So ist denn in dem Ich selbst der Gegensatz zwischen Ich und Nichtich gesetzt; das Nichtich oder die Welt, in so fern sie als etwas von dem Ich Verschiedenes, außer dem Ich Seiendes vorgestellt wird, ist nur Schein. In so fern das in dem Ich selbst gesetzte Nichtich zu dem Ich sich beschränkend und bestimmend verhält, ist dieses das Erkennen; in so fern dagegen das Ich die Schranke des Nichtichs zu überwinden sucht, und also zu demselben gleichfalls beschränkend oder bestimmend sich verhält, ist dieses das Wollen oder das Handeln[1]).

18. Der absolute Nihilismus, der in diesem Systeme sich ausspricht, wird Niemanden entgehen. Hier ist alles und jedes in sich bestehende Sein als solches aufgehoben. Alles Seiende geht unter in der unendlichen Leere eines abstracten, unwirklichen Ichs. Selbst wenn das abstracte Ich aus seiner Abstractheit herauszutreten und sich zu poniren sucht — wir sehen ab davon, daß dies ohne eine wirkliche wirkende Ursache gar nicht möglich wäre — so kommt es doch nicht zu einem wahrhaft wirklichen

---

1) Fichte, Grundl. der gesammten Wissenschaftslehre.

Sein. Denn das beschränkte Ich und das beschränkte Nichtich beruhen ja in dieser ihrer Eigenschaft in letzter Instanz gleichfalls wiederum auf bloßem Schein, der in dem Augenblicke verschwindet, wo das Denken zur übergreifenden Einheit beider, zum absoluten Ich sich erhebt, und beide in dem Abgrunde desselben untergehen läßt. Die Negation alles wirklichen Seins ist aber gleichbedeutend mit dem Nichts. Mag man immerhin diese trostlose Oede mit dem Begriffe eines abstracten Ichs zu decken suchen: durch den dünnen Schleier dieses Begriffes grinst dennoch das wüste Nichts hervor, weil jenes abstracte Ich doch eingestandenermaßen nichts Wirkliches, und darum Nichts ist. Niemand wird es daher bestreiten können, daß durch den Criticismus die Philosophie in den Nihilismus hineingedrängt worden ist und in demselben ihr Grab gefunden hat. Der Feind, den die Philosophie in Deutschland aus sich herausgeboren, hat mit ihr noch gründlicher aufgeräumt, als solches in Frankreich geschehen. Hier ist doch die Materie in ihrer Realität stehen geblieben; dort dagegen ist auch diese im puren Nichts untergegangen.

19. Gegen diese Vernichtung aller Philosophie mußte sich denn nun allerdings naturgemäß eine energische Reaction erheben. Der deutsche Geist konnte sich denn doch eine solche Anweisung auf das pure Nichts in die Länge nicht gefallen lassen. Die Philosophie mußte aus dem Grabe des Nihilismus wieder zu erstehen suchen. Sollte aber dieses gelingen, dann mußte der menschliche Geist in ein ganz anderes Verhältniß zur christlichen Offenbarung sich setzen, als er selbes bisher eingenommen hatte. Er mußte dem Naturalismus, dem religiösen Rationalismus den Absagebrief geben, dem Streben nach rationalistischer Verflachung der christlichen Wahrheit entsagen, und davon abstehen, die christlichen Mysterien unter die Lupe rein menschlicher Speculation zu bringen, um sie dadurch ihres wahren mysteriösen oder übervernünftigen Inhaltes zu entleeren und sie in dieser ihrer Verflachung als Ergebnisse bloßer Vernunftspeculation hinzustellen. Kurz, der menschliche Geist mußte wieder in jenes Verhältniß zur göttlichen Offenbarung treten, wie selbes die christliche Schule gemäß der Lehre der Kirche von jeher als das normale festgehalten hatte, sie mußte wieder wahrhaft christliche Philosophie werden. Nur unter dieser Be-

dingung konnte die Philosophie eine glorreiche Auferstehung feiern. Sowie aber jenes nicht geschah, konnten die Anstrengungen der Philosophie zu ihrer Wiedererhebung aus dem Grabe des Nihilismus nicht blos nicht den gewünschten Erfolg haben, sondern es stand zu erwarten, daß die Philosophie in ihrer Reaction gegen den Nihilismus einen neuen Feind aus ihrem Schoße gebären würde, der ihr ein ähnliches Schicksal zu bereiten geeigenschaftet war, wie es ihr der Criticismus bereitet hatte. Es konnte Nichts nützen, wenn sich die Philosophie nur im Allgemeinen wieder an die christliche Offenbarung anzuklammern suchte, wenn sie die Existenzberechtigung der letzteren anerkannte, wenn sie nicht lauter Unwahrheit und Täuschung in derselben sah: — besaß der menschliche Geist nicht Selbstverleugnung genug, den religiösen Rationalismus gänzlich fallen zu lassen, behielt er den Standpunkt desselben quand-même bei, wollte er sich in der Philosophie nicht mit dem Kreise der Vernunftwahrheiten allein bescheiden, und sich aller Einmischung in die geoffenbarte, übervernünftige Wahrheit begeben: dann konnte jenes freundlichere Verhältniß, in welches er etwa zur Offenbarung treten mochte, die Philosophie nicht vor einem neuen Vernichtungskampf, vor einer neuer Catastrophe sichern.

Leider ist diese Bedingung nicht erfüllt worden, und so ist es denn gekommen, daß in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts aus dem Innern der Philosophie in Deutschland ein neuer Gegner hervorging, und seine Erzeugerin neuerdings mit seinen wuchtigen Schlägen zermalmte. Es ist der Materialismus.

20. Dem Criticismus gegenüber, welcher der menschlichen Vernunft alle Fähigkeit abgesprochen hatte, sich zur Erkenntniß des Idealen zu erheben, suchte die Philosophie, als die soeben erwähnte Reaction eintrat, für die Vernunft das Reich des Idealen wieder zu erobern. Die Vernunft sollte aus dem lichtleeren Verschluß des Subjectivismus, in welchem sie der Criticismus, an Händen und Füßen gefesselt, abgesperrt hatte, wieder befreit, und in den belebenden Lichtkreis des Idealen wieder eingeführt werden. Das war eine dankenswerthe That. Aber die Philosophie ging in diesem Streben über das rechte Maß hinaus, und verdarb da=

durch wieder Alles. Sie dehnte nämlich den Kreis des Idealen weiter aus, als recht war, derart nämlich, daß das Empirische in seiner Realität mit ihm nicht mehr zusammenbestehen konnte, und demzufolge aus dem ihm eigenthümlichen Rechtskreis verdrängt wurde. Hatte der Criticismus blos den Rechtsbestand des Empirischen gewahrt, und das Ideale dem Empirischen in der Erkenntniß, wenigstens was dessen objective Realität betrifft, geopfert: so wollte jetzt die Philosophie blos das Ideale als rechtsbeständig gelten lassen; das Empirische dagegen sollte als solches keine Geltung mehr haben, sondern im Idealen sich auflösen. Die Philosophie gestaltete sich zum Idealismus. Da wurde denn das Empirische zur bloßen an sich substanzlosen Erscheinung des Idealen herabgesetzt; es sollte keine für sich seiende Realität mehr haben, nicht mehr das reale Ektyp des idealen Prototyps sein; es sollte vielmehr nur noch als eine an sich leere, realitätslose Erscheinungsform des Idealen eine Geltung in Anspruch nehmen können.

21. Aber indem auf solche Weise das Empirische im Idealen verflüchtigt wurde, verlor umgekehrt auch das Ideale seine Transcendenz über dem Empirischen. Das Ideale, das Göttliche, erschien nicht mehr als ein in sich bestehendes, alles Empirische überragendes Sein; es wurde vielmehr herabgezogen in das Empirische, und erschien nur mehr als das hinter dem Empirischen stehende und in demselben zur Erscheinung tretende Sein, welches eben nur in diesem Empirischen als seiner Erscheinung seine Concretheit und Wirklichkeit besitzt. Die Transcendenz wich der Immanenz. Der reale, substantiele Unterschied zwischen dem Göttlichen und Weltlichen ging verloren; an seine Stelle trat die Einheit des Seins, und zwar nicht etwa im realistischen, sondern vielmehr blos im idealistischen Sinne. Der idealistische Pantheismus, der Gott und Welt in Eins zusammenzieht, und indem er dieses Eins als bloße Idee faßt, beide zugleich ihrer Realität entkleidet, arbeitete sich im philosophischen Bewußtsein zur Herrschaft empor.

22. Allein in diesem Gedanken lag schon zugleich wieder der Embryo, aus welchem der Todfeind der Philosophie hervorgehen sollte, um ihr die tödtliche Wunde zu schlagen. Ist näm-

lich das Ideale, das Göttliche, durchaus nicht trancendent über dem Empirischen, hat es nur in diesem und durch dieses seine Realität und Wirklichkeit, dann ist es auch nicht mehr von der Art, daß das Denken an der Erforschung desselben ein wahres Interesse finden könnte. Gibt es gar kein Jenseits mehr, sondern nur ein Diesseits, dann kann das Denken keine Aufforderung und keinen Impuls mehr in sich finden, dieses Diesseits in einem höheren, idealen Interesse zum Gegenstand seiner Forschung zu machen. Die Existenz des Menschen ist dann gleichfalls nur auf das Diesseits beschränkt; einen höheren, unsterblichen Theil seines Wesens gibt es nicht; und wenn dieses, warum dann noch die mühselige Arbeit einer Forschung auf sich nehmen, deren Resultat doch keines ist, weil sie uns in eine transcendente Welt nicht hinüberführt, und nicht hinüberführen kann? Ist alles und jedes Sein ein blos diesseitiges, dann ist jede philosophische Forschung im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. i. jedes Streben nach idealen Gründen und Ursachen der Erscheinungen eine nutzlose, unfruchtbare, für die Zwecke des diesseitigen Lebens ganz überflüssige, ja dieselben störende und durchkreuzende Grübelei.

23. Fort also mit dieser fruchtlosen Arbeit! Was uns in Erkenntniß und Leben allein sich darbietet, ist die Materie. Die Erforschung der Naturkräfte und Naturgesetze allein leistet uns unberechenbare Dienste für das diesseitige Leben; und ein anderes gibt es ja nicht. Darauf allein also hat sich die Arbeit der menschlichen Forschung zu werfen. Alles Philosophiren, welches über diese Aufgabe hinausgehen will, ist vom Uebel. Aus der Materie allein suche man Alles zu erklären. Sie ist das einzig Reale. Plage man sich nicht ab mit speculativen Grübeleien, sondern bleibe man einfach bei der frischen und derben Materie stehen! Die einzige Theorie, welche einen Boden hat in der Wirklichkeit und durch das Zeugniß der Erfahrung gewährleistet wird, ist der Materialismus. Ihm muß die Philosophie weichen. Das ist das Resultat, das aus einer solchen Entwickelung der Philosophie, wie wir sie gekennzeichnet haben, nothwendig hervorgehen muß. Und es ist denn auch thatsächlich daraus hervorgegangen.

24. Der Fichte'schen Ichlehre gegenüber suchte Schelling

vor Allem wieder ein reales Nichtich, eine Natur, im Gegensatze zum Geiste, ein Reales im Gegensatze zum Idealen zu gewinnen. Aber er wollte dennoch die Identität zwischen Ich und Nichtich, zwischen Idealem und Realem, zwischen Geist und Natur nicht fallen lassen. Darum setzt er im Gegensatze zu Fichte's absolutem Ich eine absolute Identität von Ich und Nichtich, von Idealem und Realem, von Geist und Natur voraus, und läßt in derselben beide Gegensätze untergehen, sich zur Indifferenz auflösen. Diese absolute Indifferenz erscheint aber auch bei Schelling in ihrem Ansichsein als ein reines Abstractum, mit der wesentlichen Tendenz, sich zu poniren, zu verwirklichen. Sie kann sich jedoch nur dadurch verwirklichen, daß sie sich differenziirt in zwei Welten, in eine reale und ideale Welt, in eine Welt der Natur und des Geistes, von denen jede, für sich genommen, endlich ist. Doch ist diese Differenziirung nicht von der Art, daß darin die absolute Identität sich auflösen würde; vielmehr ist in beiden Welten die ganze absolute Identität, nur in der Einen mit dem Uebergewichte des Realen, in der anderen mit dem Uebergewichte des Idealen. Daher unterscheiden sich Geist und Natur keineswegs dem Sein nach von einander; sie unterscheiden sich nur in der Form, in so fern nämlich die eine absolute Identität in der Natur in der Form der Realität, im Geiste dagegen in der Form der Idealität auftritt[1]).

Man sieht leicht, daß in dieser Lehre bereits das Empirische (die Natur) in das Ideale verschlungen, und damit die substantiale Transcendenz Gottes über die Welt, sowie die substantiale Transcendenz des Menschengeistes über die Natur verloren gegangen ist.

25. Ihre eigentliche Vollendung aber hat diese Theorie gefunden durch Hegel. Dieser ist bis zum Aeußersten in dieser Richtung fortgegangen. Ihm genügt es nicht, die sogenannten Gegensätze, die im Denken sich gegenüberstehen, das Ich und das Nichtich, den Geist und die Natur, in einer über beide übergreifenden Identität oder Indifferenz zusammenzufassen und zu neutralisiren: er hebt vielmehr beide Gegensätze im Denken selbst auf, indem er

---

1) Schelling, Philosophie der Natur.

Denken und Sein identificirt, als Eins setzt. Der Gedanke in seiner reinen Abstractheit — der logische Begriff — selbst ist ihm die Einheit des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Von ihm allein geht er aus, um aus ihm das System des Gedankens, das als solches zugleich das System des Seins ist, heraus zu construiren. In seinem Ansichsein ist nämlich der logische Begriff zugleich Alles und Nichts, d. h. er ist der Widerspruch mit sich selbst. Indem also der logische Begriff als reines Denken dialectisch sich entwickelt, in den dialectischen Proceß der Selbstentwickelung und Selbstbestimmung eingeht, ist das Vehikel dieser seiner Selbstentwickelung oder Selbstbestimmung gerade der Widerspruch, weil ja dieser sein innerstes Wesen bildet. Der logische Begriff setzt als reines Denken zuerst eine Bestimmnng in sich, hebt sie dann zugleich, indem er sie setzt, uno actu als widersprechend auf, und gewinnt dadurch wieder eine reichere Bestimmung. So schreitet er successiv zur vollständigen Bestimmtheit, zur absoluten Erfülltheit fort, d. h. er wird aus dem an sich leeren logischen Begriff zur erfüllten, concreten logischen Idee. In diesem Stadium seiner immanenten Selbstentwickelung ist der logische Begriff G o t t, wie dieser in seinem Ansichsein gedacht wird. — Ist aber der Begriff in seiner Selbstentwickelung auf dem Höhepunkte der concreten logischen Idee angelangt, dann entläßt er sich frei aus sich, seine Bestimmungen treten auseinander; der Begriff tritt in die Form des Außersichseins, des Andersseins ein. So wird er zur N a t u r. Die Natur ist somit nichts anderes, als der Begriff in der Form des Außersichseins, in welchem seine Momente sich differenziiren, — dirimiren. — Aus diesem Außersichsein kehrt endlich der Begriff in sich zurück, um zum Insichsein, zum Selbstbewußtsein zu kommen. So wird er zum G e i s t e. Der Menschengeist ist somit gleichfalls nichts anderes, als der logische Begriff, aber im Stadium des Insichseins; das menschliche Denken ist nur das Sichdenken des Begriffes im Stadium des Selbstbewußtseins. Gott kommt erst im Menschengeiste zu sich, zum Selbstbewußtsein. Der Menschengeist ist daher nur das letzte Moment in dem Processe der Selbsterhebung des Begriffes zum Bewußtsein; auf ein selbstständiges Fürsichsein Gott und der Natur gegenüber kann er ebenso wenig

Anspruch machen, wie Gott außer der Natur und dem Menschengeiste ein selbstständiges Fürsichsein beanspruchen kann[1]).

26. Es ist unglaublich, welche enthusiastische Aufnahme dieses System, das doch auf der äußersten Grenzlinie des Idealismus steht, in Deutschland gefunden hat. Kleine und große Geister eilten herbei unter den Schatten dieses Baumes, um hier an der Quelle, die vom Fuße dieses Baumes hervorrieselte, ihren Durst nach Erkenntniß zu stillen. Die Schätze der Weisheit schienen erschöpft; eine höhere Stufe philosophischer Erkenntniß, als jene, welche die Hegel'sche Philosophie repräsentirte, schien nicht mehr möglich. Alle Räthsel des Daseins schienen gelöst. So groß auch die Anstrengung sein mochte, die es kostete, um in dieses System einzudringen: man ließ sich die Qual gerne gefallen, da der Preis derselben groß genug erschien.

27. Aber der erste Rausch der Begeisterung war bald vorüber; die Ernüchterung ließ nicht lange auf sich warten. Die Geister wurden ruhiger, und in dem Maße, als sie dieses wurden, war es auch um das Prestige der Hegel'schen Philosophie geschehen. Man fragte sich: Wozu dieses intricate Gewebe leerer Begriffe, wenn doch die Speculation über die Natur und den Menschen nicht hinauskommt? Wozu diese endlose Mühe, in das vielverschlungene Gewebe dieses Begriffssystems sich hineinzuarbeiten, wenn doch dabei zuletzt nichts Anderes herauskommt, als daß es über der Welt keinen lebendigen Gott und im Menschen über dem Leiblichen kein geistiges Sein mit eigener Substantialität gibt, die persönliche Unsterblichkeit also ein leerer Wahn ist? Diese Resultate kann man mit geringerer Mühe haben. Des philosophischen Aufputzes entkleidet sind sie ja doch nichts anderes, als die Grundlehren des Materialismus. Der Materialismus ist somit das Endergebniß der „höchsten Entwickelung" der Philosophie. Daher fort mit der Philosophie! Wir brauchen sie nicht mehr. Sie hat uns den Materialismus gegeben; an diesen wollen wir uns einfach halten; wir wollen ihn nehmen in seiner frischen Unmittelbarkeit, ohne ihn erst durch unnützes philosophisches

---

1) Hegel, Encyclopädie.

Grübeln uns erobern zu wollen. Das wäre ein Unverstand, für den es keine Entschuldigung gäbe.

28. So hat aus der Hegel'schen Philosophie sich der Materialismus herausgebildet und ihr selbst ein Ende gemacht. Seit den letzten Jahrzehnten herrscht er fast unbeschränkt in Deutschland, und es ist unglaublich, mit welch souverainem Hohne er auf die Hegel'sche Philosophie herablächelt, die ihn geboren hat. Der Sohn hat sich auch hier gegen die eigene Mutter gewendet, hat sich zum Kampfe gegen sie gegürtet, und ihr den tödtlichen Streich versetzt. Damit aber nicht zufrieden, ist er auch der abgesagteste Feind jedes anderweitigen philosophischen Strebens, und sucht selbes mit den Waffen des Spottes und Hohnes niederzuhalten. Selbst der Name der Philosophie sollte, wenn es seinem Willen nachginge, aus dem Lexikon der Sprache getilgt werden. Und was das Traurigste an der Sache ist: der Materialismus hat sich der Naturwissenschaften bemächtigt, um mit deren Waffen den Kampf gegen die Philosophie zu führen. Die großartigen Fortschritte, welche der menschliche Geist in den Naturwissenschaften gemacht hat und noch täglich macht, sollen nicht mehr als Beweis der Transcendenz des Geistes über die Materie gelten; nein, sie sollen umgekehrt dazu verwendet werden, um den Geist zu materialisiren und den Menschen auf die Stufe des Thieres zu stellen. Mit den naturwissenschaftlichen Resultaten sucht der Materialismus den Geistern zu imponiren, und sie dahin zu bringen, sich willig abschlachten und in das Grab der Materie versenken zu lassen. Ein größerer Mißbrauch ist wohl mit den Errungenschaften des Geistes zum Schaden des Geistes selbst noch nicht gemacht worden. Es ist gut, daß es auch hiefür eine Nemesis gibt. Der Materialismus, so hochmüthig pochend auf seine ausschließliche Existenzberechtigung, mußte in jüngster Zeit es sich gefallen lassen, in das Strombeet eines neuen Nihilismus geworfen zu werden. Es ist die „Philosophie des Unbewußten", welche in solcher Weise Hand an ihn gelegt hat. Wenn der Materialismus Alles vernichtet, was nicht Materie ist, so hat die „Philosophie des Unbewußten" ihm die Materie aus der Hand genommen und sie gleichfalls in den Abgrund des Nichts geschleudert. Vom Nichts, heißt es, kommt Alles, nicht von einer realen Materie, und in's

Nichts löst sich Alles wieder auf. Und der Beweis hiefür wird aus den Grundsätzen der modernen materialistischen Naturwissenschaft selbst geführt. Der Materialismus hat diese Beweise noch nicht widerlegt[1]).

29. Aber das kann die Sache nicht ändern. Für jetzt, gestehen wir es nur ein, hat in Deutschland der Materialismus über die Philosophie gesiegt. Sie liegt darnieder. Nur wenige Männer weihen sich noch der schweren Arbeit, das heilige Feuer der philosophischen Wissenschaft zu nähren. Denn abgesehen davon, daß sie den Materialismus zu ihrem Todfeinde haben, der ihre Bemühungen nur belächelt, erhalten sie auch wenig Dank bei jenen, die in materialistischen Anschauungen nicht befangen sind. Wo nämlich die materialistischen Verwüstungen nicht hinreichen, da hat sich, vielfach wenigstens, eine Flauheit in Bezug auf die philosophischen Bestrebungen festgesetzt, welche gleich einer trägen Masse jeder Aufrüttelung widersteht, und entweder mit dem mitleidigen, blasirten Lächeln des Philisters der Arbeit der Philosophie entgegenkommt, oder aber vom hohen Rosse herab mit dem Lächeln des Hohnes über die Vergeblichkeit der philosophischen Bestrebungen perorirt. Nur Eine Zufluchtsstätte ist der Philosophie geblieben — die Kirche. Sie allein hat die allerwärts Verwiesene in Schutz genommen, und hegt und pflegt dieselbe. In dem Mutterschoße der Kirche wird denn auch die Philosophie, — dessen sind wir sicher — wenn der Materialismus ausgetobt hat, eine glorreiche Auferstehung feiern, und der Schlange, die sich an ihre Ferse geheftet, den Kopf zertreten. —

1) Vgl. meine Schrift: Eine Blüthe modernen Culturkampfes, oder die neueste Berliner Philosophie, Mainz, Kirchheim, 1874.

Bayerische Staatsbibliothek München

Zehnte Studie.

Apologie des Schmerzes.

I.

1. Die heilige Schrift zeichnet im Buche Job das Bild eines Mannes, über den nach göttlicher Zulassung die ganze Wucht des Schmerzes hereingebrochen ist und der unter der Last desselben dahin sinkt. Wir dürfen dreist behaupten, daß sie damit auch ein Bild des ganzen Menschengeschlechtes zeichnen wollte. Es wüthet eine immensurable Summe von Jammer, Elend und Noth im Schoße des Menschengeschlechtes und zerfleischt dessen Eingeweide. Wer seinen Blick hinwegwendet von der gleisenden Oberfläche der menschlichen Gesellschaft, und hineinblickt in die klaffende Tiefe derselben, so wie in die verborgenen Winkel, in die sie ausmündet: der erschrickt vor den bleichen Gespenstern der Noth, des Schmerzes und des Jammers, die ihm hier von allen Seiten entgegengrinsen. Vertausendfacht blickt ihn hier das Bild Jobs an und ruft ihm dessen Klage zu: Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos, amici mei, quia manus Domini tetigit me! Der Mensch sieht nicht gerne in dieses trübe Schauspiel hinein; aber er muß an sich selbst schon die Erfahrung machen, daß der Schmerz der Antheil des Menschen hienieden ist. Der Schmerz folgt dem Menschen auf allen seinen Wegen; er heftet sich an seine Fersen; ein Entrinnen ist nicht möglich. Glaubt er auch einmal, demselben entronnen zu sein, so steht mit einem Male dieses Gespenst wieder vor ihm und schlägt ihm seine Krallen in's Fleisch. Der Schmerzen, die der Mensch hie-

nieden leidet, sind viele, der Freuden wenige, und selbst diese wenigen sind selten ungetrübt, da sich meistens wieder der Schmerz hinzugesellt, und sie vergiftet. Und doch ist für den Menschen nichts drückender als der Schmerz, weil er von Natur aus das Glück anstrebt und den Schmerz flieht. So steht das Leben des Menschen auf Erden keineswegs im Einklang mit den Anforderungen, die seine Natur stellt; ja es tritt thatsächlich zwischen beiden ein schreiender Widerspruch hervor.

Woher nun aber dieser Widerspruch? Woher kommt es, daß das Menschengeschlecht hienieden dem Schmerze und dem Jammer überliefert ist, während es doch von Natur aus auf das Glück angewiesen ist?

2. Es legt sich diese Frage dem menschlichen Geiste so nahe, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn er zu allen Zeiten sich dieselbe gestellt, und eine Antwort auf sie zu geben gesucht hat. Im Alterthume ging man zumeist von dem Gedanken aus, der Ursprung des Uebels sei zurückzuführen auf eine dem göttlichen Princip entgegengesetzte kosmische Macht, welche dadurch, daß sie der auf das Gute gerichteten göttlichen Thätigkeit widerstrebe, alles Böse und alles Uebel in der Welt beursache. Nicht selten wurde diese widergöttliche Macht auch personificirt und als persönliches „böses Princip" Gott als dem „guten Princip" gegenübergestellt, wie solches beispielsweise im Parsismus und Manichäismus geschah. Nachmals kam man da, wo man das Christenthum perhorrescirte, vielfach wieder auf diese alte heidnische Idee zurück. In neuester Zeit hat die sog. „Philosophie des Unbewußten" den Schmerz und die Qual des Lebens in den „Weltproceß" hineinverlegt, und ihn als ein nothwendiges Moment des letzteren hingestellt. Das Unbewußte, so heißt es, welches der letzte Grund alles Daseins ist, ist in sich selbst in der unendlichen Qual des „leeren Wollens" befangen. Aus dieser Qual sucht es sich zu retten dadurch, daß es aus dem leeren Wollen zum „wirklichen Wollen" heraustritt, und so sich zur Welt ausbreitet. Die Entstehung der Welt ist also motivirt durch das Streben des Unbewußten, der Qual des leeren Wollens zu entrinnen und zur Glückseligkeit zu gelangen. Aber dieses Streben ist für dasselbe illusorisch. Denn so wie es zum Bewußtsein im Menschen erwacht, ist auch

der Schmerz wieder da, und zwar in einem Grade und in einer Ausdehnung, die sich jeder Messung entzieht. In der That, wie wenig und geringfügig sind die Genüsse, die das Leben bietet, im Vergleich zu der Menge und dem Uebermaß von Leid, Elend und Schmerz, welches das Leben in dieser Welt in seinem Schoße birgt! Der Schmerz, die Unseligkeit dominirt in der Welt; man kann nicht von einem „Glücke," sondern nur von einem „Elende des Daseins" sprechen. So ist also das Unbewußte in seinem Streben nach Glückseligkeit in der Welt einer argen Täuschung verfallen; aber desungeachtet macht es ruhelos alle Studien dieser Täuschung durch, immer hoffend, die Glückseligkeit zu erringen. Der Mensch sucht, getrieben von der Potenz des Unbewußten, die sein innerstes Wesen bildet, das Glück im Erwerbe, in der Liebe, im Ruhme, in der Freundschaft, er sucht es in der Religion, er sucht es in der Wissenschaft, in der Kunst, im politischen und socialen Fortschritt; aber überall ärntet er nur Täuschung; das Elend des Daseins mindert sich für ihn nicht; es bleibt mit seiner ganzen Last auf ihm liegen. Um dem Schmerze zu entrinnen, bleibt für das Unbewußte nichts anderes übrig, als des Daseins, worin es nur Täuschung gefunden, sich zu entledigen, und wieder in sein ursprüngliches Unbewußtsein, in sein ursprüngliches Nichts zurückzukehren. Nur in der Weltvernichtung, die als Ende von Allem in Aussicht steht, ist das Ende des Schmerzes zu finden. Demnach bleibt für den Menschen Nichts anderes übrig, als den Schmerz, als ein durch den Weltproceß herbeigeführtes unabänderliches Verhängniß zu tragen mit der Aussicht, daß die Rückkehr in das Nichts demselben ein Ende machen werde. Einen Trost gibt es für ihn nicht; was der Weltentwickelungsproceß an Leid, Schmerz und Unglück auf ihn häuft, das ist eben sein Geschick; er mag sich darüber beklagen; es hilft ihm nichts; er hat auch keine Hoffnung auf ein besseres Jenseits, wo der Schmerz ihm mit Seligkeit vergolten würde; er ist und bleibt der Spielball seines Geschickes, von dem ihn nichts befreien kann, und dem er am besten mit „hohnlachendem Galgenhumor" begegnet [1]).

1) Vgl. meine Schrift: „Eine Blüte mod. Culturkampfes, oder die neueste Berliner Philosophie.

3. Es hat diese Theorie des Schmerzes, wie man sieht, einen absolut fatalistischen Charakter, und in dieser Richtung bietet sie allerdings in so ferne Nichts Neues, als schon weit früher der Islam sie anticipirt hatte. Auch der Muselmann muß das Leid und den Schmerz als etwas hinnehmen, was Gottes Wille über ihn verhängt, so zwar, daß er nicht fragen darf, warum Gott dieses Verhängniß über ihn schicke. Denn nach der Lehre des Islam thut eben Gott, wie er will; dem Einen verleiht er Glück und Wohlergehen, über den Anderen verhängt er Trübsal und Schmerz, nicht deshalb, weil er etwa hiemit höhere Zwecke verfolgt, die uns in vielen Fällen vielleicht unbekannt sind: sondern einzig, weil er es so will, weil es ihm so gefällt. Nicht seine Weisheit, nicht seine Gerechtigkeit, nicht seine Güte ist hiebei maßgebend, sondern einzig sein absoluter Wille, vermöge dessen er über seine Geschöpfe verfügt, wie es ihm beliebt. Für den Menschen bleibt somit seinerseits Nichts anderes übrig, als in passiver Apathie dem absoluten göttlichen Rathschlusse sich zu fügen, das Leid und den Schmerz dieses Lebens klaglos über sich ergehen zu lassen, und das Unvermeidliche blind und stumm zu tragen, ohne irgend welche Aufklärung über das Warum zu suchen, aus welcher er Trost schöpfen könnte. Der Wahlspruch „Gott will es" muß ihm für Alles genügen, muß ihm Alles ersetzen. — Aber dem Muselmann bietet sich doch noch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben, in welchem er ein anderes, besseres Loos hoffen kann, als das ihm in diesem gegenwärtigen Leben zugefallen ist, und das ist denn doch noch ein Lichtschimmer, der in die Nacht eines durch den Schmerz niedergedrückten Gemüthes hineinleuchtet. In unserem modernen Zeitbewußtsein dagegen, wie es in der sog. „Philosophie des Unbewußten" seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat, fällt auch das noch hinweg, da für den Menschen das „Elend des Daseins" mit der Vernichtung endet. Hier ist also das Verhängniß ein absolut blindes; dem Menschen ist jeder Ausblick aus der Nacht des Schmerzes, aus der Qual dieses Erdendaseins grundsätzlich verschlossen; er trägt das Bewußtsein in sich, daß er elend und unglücklich ist, weil er elend und unglücklich sein muß in Kraft des Weltprocesses, der sich in ihm und durch ihn abwickelt, ohne daß eine Befreiung aus diesem

Elende auch nur von ferne als möglich erschiene. Die Theorie des Schmerzes, wie sie dieser neue Buddhismus bietet, ist also noch weit schrecklicher, als jene es ist, zu welcher sich der Islam bekennt.

4. Es ist einleuchtend, daß eine solche Auffassung des Schmerzes weder mit den Forderungen der gesunden Vernunft, noch mit den Bedürfnissen und Forderungen des menschlichen Herzens sich vereinbaren läßt, daß vielmehr sowohl die gesunde Vernunft als auch das menschliche Herz sie auf's Entschiedenste abweisen muß. Die gesunde Vernunft kann unmöglich der Ueberzeugung sich erschließen, daß der Schmerz und das „Elend des Daseins" das nothwendige Resultat des Weltprocesses seien. Diesen Pessimismus kann die Vernunft um so weniger ertragen, als überall in der Natur ihr eine durchgreifende Zweck- und Planmäßigkeit gegenübertritt und sie Alles nach den Regeln höchster Weisheit geordnet sieht. Wie, das Ziel, auf welches diese wunderbar herrliche Weltordnung hinausläuft, sollte kein anderes sein, als Schmerz, Unheil und Trübsal für die Geschöpfe, die von ihr umschlossen sind, ohne Aussicht auf irgend einen Ruhepunkt in diesem allgemeinen Elende, es sei denn die Vernichtung! Die Vernunft, wir wiederholen es, erträgt diesen Gedanken nicht. Sie sucht für die Erklärung des Daseins des Schmerzes einen ethischen Grund; nicht die physische, sondern die ethische Ordnung ist es, worauf sie sich naturgemäß hingewiesen findet, wenn an sie die Frage um Grund und Zweck des „Elendes des Daseins" herantritt. — Aber auch das menschliche Herz stößt den gedachten Pessimismus des modernen Zeitbewußtseins zurück. Wenn der Schmerz das menschliche Herz aufwühlt und seine Eingeweide zerfleischt, dann bleibt ihm nur eine doppelte Alternative: entweder Verzweiflung oder Trost. Die Verzweiflung aber ist widernatürlich; sie ist der Tod des menschlichen Herzens; und den flieht es, wie jedes Lebende den Tod flieht. Aber diese Flucht vor der Verzweiflung ist zugleich das Suchen nach Trost; das eine schließt das andere in sich. So lange also das menschliche Herz noch lebt, noch gesund ist, sucht es Trost im Leid; es sucht diesen Trost mit natürlicher Nothwendigkeit; es kann dieses Strebens sich gar nicht entschlagen. Und eben deshalb muß für

es der Gedanke, daß es gar keinen Trost gebe, daß das Leid und der Schmerz als ein blindes, alle Hoffnung ausschließendes Verhängniß auf ihm laste, schlechterdings unerträglich sein. So wie das menschliche Herz diesem Gedanken Raum gäbe, müßte es Angesichts desselben verzweifeln, und in dieser Verzweiflung zu Grunde gehen. Mag die „Philosophie des Unbewußten" dem Menschen immerhin sagen: „Du darfst nicht verzweifeln, du mußt dich in die Arbeit und in den Strudel des Lebens hineinstürzen, um an dem Weltprocesse mitzuarbeiten!" — das wird Nichts helfen, weil die Beseitigung alles Trostes und aller Hoffnung im Leiden ganz von selbst den Stachel der Verzweiflung in das menschliche Herz einbohrt, an dem es nothwendig zu Grunde gehen muß.

5. Wollen wir die allein richtige und allein befriedigende Antwort auf die Frage: „Woher und wozu der Schmerz und das Elend im Schoße des Menschengeschlechtes?" erhalten, dann müssen wir uns an das Christenthum wenden. Wie dieses überhaupt alle Räthsel des Lebens löst, so verbreitet es auch volles Licht über die an und für sich so räthselhafte und befremdende Thatsache, daß das Leben des Menschengeschlechtes sowohl als auch des einzelnen Menschen eine fast fortlaufende Kette von Leid und Trübsal ist, und gibt uns zugleich Aufklärung darüber, welches die Absichten Gottes in dieser Richtung seien, welche Stellung der Schmerz in der gesammten Oekonomie der göttlichen Vorsehung einnehme, und welche Bedeutung Schmerz und Trübsal für uns, für unser eigenes geistiges und sittliches Leben haben. So wie der menschliche Geist vom Christenthum sich abwendet, und in der Abkehr von demselben über die Thatsache des Leides und der Trübsal in der Welt reflectirt, wagt er sich ohne Leuchtstern in ein undurchdringlich finsteres Dunkel, aus welchem er keinen Ausweg findet, und daher nur derartige grauenhafte Irrthümer zu Tage fördern kann, wie wir sie so eben in unserem modernen Buddhismus gekennzeichnet haben. Suchen wir also unsererseits bei dem Christenthume Aufschluß über die vorwürfige Frage, und lassen wir von ihm zunächst die Frage uns beantworten, auf welche Ursache denn das Dasein so vieler Trübsal und so großen und vielfachen Schmerzes in der Welt zurückzuführen sei.

II.

1. Das Christenthum verweist, wenn es sich um den Ursprung des Schmerzes und des Elendes des Daseins handelt, nicht auf die physische, sondern auf die ethische Ordnung, und stimmt hierin mit der Vernunft überein, welche, wie wir gesehen haben, den gleichen Fingerzeig gibt, die gleiche Forderung stellt. Das Christenthum bezeichnet nämlich als die Ursache alles Uebels, alles Unheils und alles Schmerzes in der Welt die Sünde, — den Abfall von Gott, die Uebertretung des göttlichen Gebotes. Es lag nicht in dem ursprünglichen Plane Gottes, daß das Dasein des Menschen hienieden den Schmerz zu seinem beständigen Begleiter haben sollte, wie es in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge thatsächlich der Fall ist. Gott wollte ursprünglich, daß der Mensch auch im gegenwärtigen Leben ein reines und ungetrübtes Glück genießen sollte, als Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, die seiner im jenseitigen Leben wartete. Darum hat er den Menschen, als er ihn schuf, in das Paradies gesetzt, und in eine übernatürliche Ordnung aufgenommen, in welchem er dem Leide und dem Tode unzugänglich sein sollte. Aber der Mensch sollte dieses irdische Glück nicht blos als eine Gabe Gottes empfangen, sondern es sollte in gewissem Sinne auch sein eigenes Werk sein, d. h. er sollte es sich verdienen dadurch, daß er mit freier Selbstbestimmung in den Willen Gottes einging, um in demselben und aus demselben zu leben. Darum wurde ihm Gottes Wille, Gottes Gesetz kund, und er zum Zwecke freier Selbstentscheidung für das Gesetz vor die Probe des Gesetzes stellt. Er bestand die Probe nicht, er sündigte. Damit hat er den ursprünglichen Rathschluß Gottes vereitelt, und nun kamen die Folgen. Durch die Sünde trat der Mensch aus der übernatürlichen Ordnung, in welcher sein ursprüngliches irdisches Glück begründet war, heraus; darum war jetzt auch dieses irdische Glück dahin, das Paradies verschwand von der Erde, und an dessen Stelle trat das natürliche Dasein mit allen Leiden, Schmerzen und Trübsalen, die sich an dessen Fersen heften. Das war die Strafe des Menschen für den Abfall vom göttlichen Willen in der Sünde. Und da der erste Mensch nicht blos für sich selbst, sondern auch als Repräsentant

seines ganzen Geschlechtes die Sünde that, so ging die Schuld der Sünde auch auf alle seine Nachkommen über, und mit der Schuld auch die Strafe. Und so legte sich der Schmerz gleich einer trüben und undurchdringlichen Wolke über das ganze Menschengeschlecht und wurde gleichsam zu einem integrirenden Elemente in dem geschichtlichen Leben des ganzen Geschlechtes sowohl als auch jedes einzelnen Gliedes desselben. Und je weiter das Menschengeschlecht im Abfall von Gott fortschritt, je mehr das Maß der Sünde und der Gottlosigkeit sich häufte, um so größer und immensurabler wurde auch die Summe der Leiden und Schmerzen, des Unheils und der Trübsal, die sich im Schoße dieses Menschengeschlechtes anhäufte. Mit der Schuld wuchs auch die Strafe. Und das Schlimmste war hiebei noch dieses, daß die Menschen den wahren Grund des „Elendes des Daseins" später gar nicht mehr kannten, daß sie, statt an ihre eigene Brust zu schlagen, und ihre eigene Schuld als die fruchtbare Mutter aller Uebel zu bekennen, das Unheil und den Schmerz auf eine kosmische Potenz als auf ihre Ursache hinüberzuwälzen suchten, um sich selbst von aller Verantwortlichkeit hiefür frei zu sprechen. Dadurch wurde der Schmerz nur um so drückender, weil die Einsicht in dessen wahre Natur dadurch noch völlig abgeschnitten war.

2. Die Ursache des Schmerzes ist also nach der Lehre des Christenthums die Sünde, — die Sünde des ersten Menschen, in so fern sie Sünde des ganzen Geschlechtes ist, und die Sünde, wie und in so fern sie im Fortgange der Geschichte des Menschengeschlechtes sie immer mehr gehäuft hat. Der Schwerpunkt dieser Erscheinung fällt daher nicht in die physische, sondern in die ethische Ordnung. Der Schmerz ist nicht ein blindes Verhängniß, das einzig und allein in der Constellation physischer Kräfte und Agentien begründet ist; er hat vielmehr auch eine ethische Bedeutung, in so fern er Strafe der Sünde ist. Und gerade auf dieser seiner ethischen Bedeutung ruht der Hauptaccent. Wer blos die natürliche Seite des Schmerzes im Auge behält und bei derselben stehen bleibt, dem wird das „Elend des Daseins" immer ein dunkles Räthsel bleiben, und wenn er doch eine Lösung dieses Räthsels versucht, so kann es dabei nur zu den wunderlichsten

Theorien kommen. Wir haben ja gesehen, wie die „Philosophie des Unbewußten“ bis zu dem Gedanken sich versteigt, daß der Schmerz in dem Urgrunde der Dinge selbst seine Geburtsstätte habe, und aus ihm im Laufe des Weltprocesses mit Nothwendigkeit über die Weltwesen sich ergieße. Wer die wesentlich ethische Bedeutung des Schmerzes anerkennt, der kann zu solchen Absurditäten nicht kommen. Ihm wird der Schmerz nie als ein blindes Verhängniß erscheinen; vielmehr wird er in demselben stets eine Erscheinung sehen, welche mit der sittlichen Weltordnung zusammenhängt und in dieser ihren letzten Erklärungsgrund findet.

III.

1. Gehen wir nun weiter! Wenn das Christenthum den Schmerz als die Folge und Strafe der Sünde hinstellt, so ist diese Lehre allerdings an sich nicht von der Art, daß sie das menschliche Herz aufrichten könnte. Dem Menschen wird damit gesagt, daß er den Schmerz selbst verschuldet habe; das ist eine Demüthigung für ihn, die ihn zwar zur Selbstkenntniß bringen kann, aber ihm den Schmerz keineswegs erträglicher macht. Im Gegentheil, würde das Christenthum bei dieser Lehre allein stehen bleiben, so müßte das menschliche Herz zuletzt dahin kommen, daß es den Schmerz, das Elend des irdischen Daseins als einen Vorgeschmack der ewigen Unseligkeit, welche die Sünde nach sich zieht, betrachtet, und dieser Gedanke müßte das Herz tödten, statt es aufzurichten. Aber das Christenthum bleibt eben bei der gedachten Lehre nicht stehen. Diese bildet nur die Voraussetzung und Grundlage einer anderen Lehre, welche das geknickte Rohr nicht bricht, sondern aufrichtet. Das Christenthum lehrt nämlich, daß der Schmerz, wenn auf der einen Seite die Folge und Strafe der Sünde, auf der anderen Seite auch die Quelle alles Heiles ist.

2. Von dem Baume der Erkenntniß, unter welchem der Schmerz in die Welt eingezogen ist, wenden wir uns zu dem Baume des Kreuzes, an welchem der Schmerz zur Quelle alles Heiles geworden. Der ursprüngliche Rathschluß Gottes war in seiner Wirkung vereitelt worden durch die Sünde des Menschen. Gott aber wollte den Menschen nicht in der Sünde und in der

Strafe, die er dadurch auf sich gezogen, belassen. Er sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt, um Schuld und Strafe zu tilgen und die Menschen wieder in die übernatürliche Ordnung zurückzuführen. Und dies sollte dadurch geschehen, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, als Mensch die Schuld und Strafe der Menschen auf sich nahm, und dafür durch das leidens- und schmerzvolle Opfer seines Lebens Genugthuung leistete. So erblicken wir in demjenigen, den die Widersacher seines Werkes auf Golgatha an's Kreuz schlugen, einen Schmerz, größer als welchen die Welt noch keinen gesehen. O vos omnes, qui transitis per viam, attendite, et videte, si est dolor simîlis, sicut dolor meus! Er hat alle Schmerzen und Leiden, die je ein menschliches Herz niedergedrückt haben, in sich vereinigt; er ist so recht der „Mann der Schmerzen" geworden, und wenn ihm als dem Sohne Gottes gegenüber alles Andere in Schatten tritt, so läßt sich auch mit dem Schmerze, den er als Mensch gelitten, kein anderer vergleichen. Er hat alle Schmerzen der Seele durchgekostet, indem schon auf dem Oelberge die Angst der Seele ihm das Blut durch alle Poren des Leibes trieb, und dann am Kreuze jene tiefe und unbeschreibliche Verlassenheit der Seele ihn überkam, welche sich offenbarte in dem Rufe: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Er hat aber auch den Kelch des leiblichen Schmerzes bis auf den Grund geleert, indem er durch eine Reihe der ärgsten und rohesten Mißhandlungen von Seite seiner Feinde und ihrer Werkzeuge hindurchging, und endlich am Kreuze unter den Qualen eines dreistündigen namenlosen Leidens seinen Geist aushauchte. Und er hat dieses Uebermaß des geistigen und leiblichen Schmerzes nicht verschuldet, weil er weder unter dem Gesetze der Sünde stand, noch selbst je in seinem Leben eine Sünde gethan hat; er hat den Schmerz freiwillig aus Liebe zu den zu erlösenden Menschen auf sich genommen. Und gerade dadurch hat er den Schmerz zum Opfer umgestaltet; die Leiden und Schmerzen, die er litt, sind zum integrirenden Bestandtheile seines erlösenden Opfers geworden. Und wenn nun dieses erlösende Opfer des Gottmenschen für uns die Quelle alles Heiles ist, so theilen auch die Schmerzen, die er erlitten, eben weil sie zu seinem Opfer gehören, diesen Charakter, d. h. der Schmerz ist, in

so fern Christus denselben auf sich nahm, für alle Menschen heilbringend geworden; wir erblicken in ihm jenes „Wasser, das in's ewige Leben hinüberfließt", und uns mit in dasselbe hinüberführt.

2. So erscheint denn der Schmerz von diesem Gesichtspunkte aus in einem hellen, freundlichen Lichte, das belebend und aufrichtend auf das menschliche Herz wirkt. Der Mensch weiß allerdings, und muß wissen, daß der Schmerz urspünglich Strafe der Sünde gewesen, und daß auch heute noch die Sünde die fruchtbare Mutter des Schmerzes ist. Aber wenn er auf der anderen Seite sieht, daß Christus, der Sohn Gottes den Schmerz auf sich genommen hat, um ihn zum Opfer umzugestalten, aus welchem Heil und Segen für Alle fließt, dann wird das niederdrückende Gefühl, das der Anblick des Schmerzes als Strafe der Sünde hervorruft, gehoben, und mit freudigem Vertrauen blickt er hin auf den „Mann der Schmerzen," der, indem er den Schmerz auf sich lud, ihm zugleich den Stachel nahm und ihm jene höhere übernatürliche Weihe gab, die ihn nicht mehr als ein Unheil, sondern als einen Segen erscheinen läßt. Er überzeugt sich dadurch um so mehr, daß nicht auf der natürlichen Seite des Schmerzes der Accent liegt, sondern daß der Schmerz wesentlich in die ethische Ordnung hinübergreift, weil er in Christo sogar in die übernatürliche sittliche Ordnung aufgenommen, und in derselben zum Brennpunkte geworden ist, aus welchem das Licht des Heiles in den ganzen Umfang der sittlichen Ordnung ausstrahlt.

3. Aber wenn in Christo der Schmerz zum heilbringenden Opfer umgestaltet worden ist, so erhält derselbe auch in allen, welche an Christum glauben, und im Geiste der Liebe in seine Person eingehen, den gleichen Charakter, und wird für sie aus einer Strafe der Sünde zu einer Quelle der Erhebung, des Trostes und der Seligkeit. Und das ist der dritte Gesichtspunkt, unter welchem uns das Christenthum den Schmerz vor Augen führt. Es ist wahr, wir müssen den Schmerz, der uns auf unserem ganzen Lebenswege begleitet, zunächst als Strafe für die Schuld, die auf uns liegt betrachten, und uns demüthigen unter der Hand Gottes. Aber wir müssen zugleich unsererseits freiwillig den Schmerz auf uns nehmen, ihn mit Geduld tragen, ihn Gott zum Opfer bringen, ihn vereinigen mit dem Schmerze des Erlösers: —

dann wird er für uns eine Quelle des Verdienstes, dann schöpfen wir aus ihm Trost schon hienieden und erringen durch denselben die ewige Belohnung in der seligen Anschauung Gottes. Wie Christus für sich durch seine Leiden und durch seinen Tod die ewige Verherrlichung seiner Menschheit verdient hat, so wird auch für uns der Schmerz, wenn wir ihn in wahrem Opfergeiste tragen, und uns selbst mit Christo an's Kreuz schlagen, zu einem Samen, aus welchem die Blüthe der ewigen Herrlichkeit emporsprießt.

4. Dieses allgemeine Princip nun findet Anwendung auf alle besonderen Formen, in denen der Schmerz im Herzen des Menschen sich kundgibt. Ein dreifacher Schmerz ist es, welchen der Christ hienieden auf sich nehmen muß: Der Schmerz der Reue, der Schmerz der Selbstverleugnung und der Schmerz des Leidens. Und jede dieser drei Arten des Schmerzes ist für den Christen eine Quelle des Trostes und der Seligkeit.

IV.

1. Der Schmerz der Reue ist durch das christliche Gesetz jedem Menschen aufgelegt, weil jeder Mensch mehr oder weniger Sünder ist. Den Schmerz der Reue muß jeder Christ freiwillig auf sich nehmen; denn ohne diesen Schmerz der Reue ist eine Versöhnung des Sünders mit Gott nicht möglich. Das ist also ein Schmerz, welcher für jeden Christen unabweisbar ist, den er auf sich nehmen muß, wenn er in Christo leben und sterben soll. Dieser Schmerz der Reue ist schon an und für sich eines der edelsten Gefühle des menschlichen Herzens, weil in demselben der Sieg der Vernunft über die thörichten Leidenschaften des niederen sinnlichen Menschen sich ausspricht. Wenn in der Sünde die Vernunft und der Wille von den thörichten und unvernünftigen Leidenschaften des Herzens sich besiegen ließen: so ist es der Schmerz der Reue über die Sünde, durch welchen Vernunft und Wille die Herrschaft jener niederen Neigungen und Leidenschaften abschütteln, und siegreich ihren Fuß auf dieselben setzen. Der Schmerz der Reue ist somit nicht etwas, was den Menschen entwürdigt; im Gegentheil es spricht sich in demselben gerade der wahre Adel

des Menschen aus. Und merkwürdig! Nur der Mensch ist des Schmerzes der Reue fähig; kein anderes Wesen, möge es unter oder über dem Menschen stehen, ist diesem Gefühle zugänglich. Schon von diesem Gesichtspunkte aus also hat der Schmerz der Reue für den Menschen etwas Erhebendes, und darum auch etwas Beruhigendes; der Mensch bringt es sich dadurch zum Bewußtsein, daß er, wenn er gesündigt, nicht unwiderruflich der Herrschaft der Sünde und ihrer Folgen verfallen, sondern daß er im Stande ist, wieder als Sieger aus der Catastrophe hervorzugehen und fortan wieder im Lichte der Vernunft und der sittlichen Ordnung zu wandeln. Aber das ist noch das Geringere. Der Mensch bringt durch den Schmerz der Reue nicht blos die Vernunft wieder zum Siege, sondern das Christenthum sagt ihm, daß durch den Schmerz der Reue die Sünde auch wirklich vor Gott getilgt werde, und daß der sündige Mensch durch sie wieder eintrete in den Lichtkreis der göttlichen Erbarmung und Liebe, nachdem die Sünde ihn dieser Liebe Gottes verlurstig gemacht. Die Versöhnung mit Gott erscheint als die Frucht der Reue, und wenn der Mensch durch dieselbe schon selbst sich adelt, so wird er von Gott noch höher geadelt, indem er wieder in die Kindschaft Gottes eintritt, und die Anwartschaft auf das ewige Leben, das er durch die Sünde verloren, ihm wieder zurückgegeben wird. Was kann es aber für den Menschen Tröstlicheres und Beseligenderes geben, als dieses? So schöpft der Christ aus dem Schmerze der Reue schon hienieden einen Trost und einen Frieden, „den die Welt nicht zu geben vermag," weil jener Schmerz ihn in die Gnade und Liebe Gottes wieder einführt. Und für das jenseitige Leben ist ihm der Schmerz der Reue die Quelle der ewigen Seligkeit, weil denjenigen, die ihre Sünden bereuen, das ewige Leben verheißen ist. — Auch der natürliche Mensch, der nicht an Gott und an sein heiliges Wort glaubt, entgeht dem Schmerze der Reue nicht: denn wie oft muß auch er es beklagen, daß er Etwas gethan, was für ihn schlimme Folgen hat! Aber für ihn ist die Reue unfruchtbar; er muß zwar den Stachel des Schmerzes fühlen, den sie im Herzen hervorruft; aber der Trost bleibt ihm versagt, weil er eben das Geschehene nicht ungeschehen machen kann. Und darum verwandelt sich hier dieser unfruchtbare Schmerz der Reue, eben weil

er unfruchtbar ist, so häufig in den das Herz ertödtenden Schmerz der Verzweiflung. Was also für den Ungläubigen eine Quelle des Todes ist, das ist für den Christen zu einer Quelle des Lebens, des Trostes und der Seligkeit geworden.

2. Es folgt der Schmerz der Selbstverleugnung. Wenn das Christenthum dem Menschen im Hinblick auf seine Sündhaftigkeit den Schmerz der Reue aufgelegt hat, so hat es ihm im Interesse seiner sittlichen Vervollkommnung die Selbstverleugnung zur Pflicht gemacht. »Qui vult venire post me, abneget semetipsum!« Der Mensch muß auf seinen Eigenwillen verzichten, und seinen Willen an das göttliche Gesetz binden; er muß seinen sinnlichen Begierden, in so fern sie sich gegen das sittliche Gesetz aufbäumen, und ihn zur Sünde zu führen suchen, die Befriedigung versagen; er muß allen Sollicitationen der Welt und des Fleisches gegenüber die Fahne der Tugend hoch halten, und sich im Interesse der Tugendübung vielfach auch das Erlaubte versagen, damit er gegebenen Falls um so leichter das Unerlaubte sich versagen könne. Aber diese Selbstverleugnung hat für den sinnlichen Menschen nichts Angenehmes; im Gegentheil, sie ist für ihn etwas Schmerzliches. Die Selbstverleugnung bringt es unabweisbar mit sich, daß dem sinnlichen Menschen wehe gethan wird; durch die Befriedigung des Eigenwillens oder der Sinnlichkeit will er sich einen Genuß verschaffen; die Verweigerung dieses Genusses in der Selbstverleugnung verursacht ihm daher nothwendig ein schmerzliches Gefühl. Die Selbstverleugnung schließt also den Schmerz wesentlich in sich; er ist von ihr untrennbar. — Aber auch dieser Schmerz ist durch das Christenthum zu einer Quelle der Erhebung, des Trostes und der Seligkeit für uns geworden. Wenn der Schmerz der Reue den Sieg der Vernunft über den niederen Menschen bezeichnet, so hält der Mensch dadurch, daß er den Schmerz der Selbstverleugnung auf sich nimmt, diesen Sieg fest, und knüpft ihn an seine Fahne. Durch die Selbstverleugnung beherrscht er den niederen Menschen und hält ihn mit starker Hand unter seiner Botmäßigkeit. Aus einem Sieger wird er ein Herrscher. Das ist schon erhebend genug. Aber was noch weit mehr ist: Dadurch, daß er den Stachel des Schmerzes der Selbstverleugnung in sein Herz einsenkt, wird er zum Nachfolger Christi,

gemäß dem Worte: »Qui vult venire post me, abneget semetipsum,« und folgt er Christo im Leben nach, so wird er aus dem Herzen des Heilandes nicht blos für dieses gegenwärtige Leben Trost schöpfen, sondern er wird, an der Pforte des Todes angelangt, ihm auch dahin folgen, wohin er uns vorausgegangen ist, in jene Seligkeit, wo aller Schmerz der Selbstverleugnung aufhört, und wo unser eine Herrlichkeit wartet, die „kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und die in keines Menschen Herz gekommen". Das ist die Frucht des Schmerzes der Selbstverleugnung für den Christen. — Auch der natürliche Mensch, der nicht an Gott und an sein heiliges Wort glaubt, entgeht diesem Schmerze nicht. Die Vorkommnisse des Lebens, die Verhältnisse, in denen er sich befindet, nöthigen ihn oft, auf Genüsse zu verzichten, die er so gern sich verschafft hätte; er muß gegen seinen Willen den damit verbundenen Schmerz auf sich nehmen. Aber dieser Schmerz ist für ihn unfruchtbar, und eben weil er unfruchtbar ist, darum haßt er ihn, und weil er ihn doch nicht vermeiden kann, darum wird er für ihn gar häufig zu einer Quelle tiefer Unzufriedenheit mit seinem irdischen Loose sowohl, als auch mit den socialen Verhältnissen, die für ihn dieses Loos zur Folge haben. Da setzt sich dann in ihm der Geist der Auflehnung, der Revolution gegen diese socialen Verhältnisse an; mit allem Aufwande roher Kraft sucht er die Ketten jener Verhältnisse zu sprengen, um zuletzt selbst unter den Trümmern, die er aufhäuft, verschüttet zu werden und spurlos unterzugehen. Dagegen kann nur der Geist des Christenthums schützen, der den Schmerz der Selbstverleugnung, dem der Mensch nun einmal nicht entgeht, zu einem freiwillig und aus Liebe zu Gott übernommenen macht, und ihn dadurch zur Wurzel werden läßt, aus welcher für den Menschen innere Befriedigung, Trost und Seligkeit ersprießt.

3. Der dritte Schmerz ist der Schmerz des Leidens. Wir rechnen dazu allen Schmerz, welcher dem Menschen aus geistigen oder körperlichen Leiden, oder aus äußeren Bedrängnissen erwächst. Da ist es der Schmerz der Sorge, in welcher das menschliche Herz krampfhaft sich windet, weil es eine schwere Last, die auf ihm ruht, nicht abwälzen kann oder keinen Ausweg findet aus den Wirrnissen, in welche es verstrickt ist; da ist es der Schmerz des Kum-

mers oder des Grames über eine tiefe Wunde, die ihm geschlagen worden, welcher an dem Lebensmarke des Herzens nagt, und allmälig dessen Lebenskräfte aufzehrt; da ist es der Schmerz der Furcht oder der Angst vor einem drohenden unheilvollen Ereignisse, der das menschliche Herz aufwühlt und es nicht zur Ruhe kommen läßt; da ist es das Unglück, das gleich einer Gewitterwolke über uns sich entladen und unsere besten Hoffnungen zu nichte gemacht hat, wodurch unsere Seele in tiefen Schmerz gestürzt, und vielfach dem Troste fast unzugänglich gemacht wird; da ist es der Schmerz der Krankheit, der unseren ganzen Organismus durchdringt, und uns unfähig macht zu aller Arbeit und zu allem Genuß des Lebens, und oft bis zur Unerträglichkeit sich steigert; da ist es endlich der Schmerz des Todes, jener Schmerz, den nur derjenige zu schildern vermöchte, der nach dem Tode wieder zu uns in's Leben zurückkehren würde. All dieser Schmerz des Leidens dringt in tausendfach mannigfaltiger Gestalt auf den Menschen ein; von allen Seiten kommt er ihm entgegen, und mag er sich wenden, wohin er will, er entrinnt ihm nicht. Aber auch dieser Schmerz des Leidens ist durch das Christenthum geheiligt und zu einer Quelle des Trostes und der Seligkeit erhoben worden. Der Christ weiß ja, daß alle diese Leiden, wenn er sie in Geduld und in wahrer christlicher Opfergesinnung auf sich nimmt, nur eine Theilnahme an den Leiden Christi, und daher ebenso verdienstlich für das ewige Leben sind, wie Christi Leiden und Tod es gewesen. Wenn also Gott den Schmerz des Leidens über ihn verhängt oder es zuläßt, daß er demselben zur Beute werde, so hat der Christ immer zugleich die Versicherung, daß Gott dabei sein Bestes im Auge habe, daß auch dieser Schmerz des Leidens für ihn eine Bezeugung der göttlichen Liebe sei, weil ihm Gott dadurch Gelegenheit gibt, einerseits für seine Sünden genugzuthun, sie zu büßen, und andererseits sich durch geduldige und opferwillige Ertragung derselben einen Schatz von Verdiensten für das ewige Leben zu erwerben. Damit senkt sich mit dem Schmerze des Leidens zugleich ein himmlischer Trost in sein Herz ein, der ihn nicht untergehen läßt in der Tiefe der Verzweiflung, sondern ihn erhebt, und die Geduld im Leiden bis zur Freudigkeit steigert. Und selbst wenn er weiß, daß er in einem gegebenen Falle den

Schmerz des Leidens selbst verschuldet habe, bleibt ihm dieser Trost dennoch, eben weil er weiß, daß die Strafe der Schuld hier immer zugleich auch ein Mittel des Verdienstes ist. So gereicht der Schmerz des Leidens dem Christen schon hienieden zum Troste, und für die Ewigkeit bietet er ihm, in Kraft des Verdienstes, das ihm innewohnt, die Aussicht auf den unversiegbaren Gotteslohn, der Allen verheißen ist, die „Christi Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen". — Dem natürlichen Menschen, der nicht an Gott und seinen eingeborenen Sohn glaubt, bleibt der Schmerz des Leidens gleichfalls nicht erspart; aber ihm bietet sich hiefür kein Trost; ihm kann dieser Schmerz nur als ein unabänderliches Verhängniß erscheinen, dessen Last er, wenn er nicht sofort unter derselben zusammensinkt, doch nur mit stumpfer und blinder Resignation tragen kann. Nur für den Christen trägt der Schmerz des Leidens zugleich seinen Trost und seine Seligkeit in sich, und gerade daraus schöpft er denn auch jene Standhaftigkeit und unerschütterliche Festigkeit zur Ertragung desselben, die eben so weit entfernt ist von der Gleichgiltigkeit stumpfer Resignation, wie von stoischer Selbstüberhebung, von jenem „hohnlachenden Galgenhumor", welchen der moderne Zeitgeist dem Schmerz des Leidens entgegenstellen will, der aber für das menschliche Herz nicht weniger entwürdigend ist, wie die stumme Verzweifluug.

4. So gewinnt also der Schmerz im Lichte des Christenthums nach allen Richtungen hin eine Bedeutung, welche den Bedürfnissen des menschlichen Herzens vollkommen entspricht, und ihm den tödtlichen Stachel nimmt, den er für den gottverlassenen Menschen hat. Das Christenthum bleibt nicht bei der natürlichen Seite des Schmerzes stehen; es erhebt denselben in die ethische Ordnung, gibt ihm eine ethische Bedeutung, und macht ihn so in der Hand Gottes zu einem Mittel der Heiligung und Beseligung des Menschen. Die moderne gottentfrembete Philosophie weiß nichts von einer solchen ethischen Bedeutung des Schmerzes; indem sie den lebendigen Gott und den Geist des Menschen leugnet, geht ihr die religiös sittliche Weltordnung verloren, und darum kann sie auch in der sich ihr unbeweisbar aufdrängenden Thatsache des Schmerzes kein ethisches Moment mehr erkennen; ihr bleibt nur mehr die natürliche Seite desselben übrig; und von diesem Gesichts-

punkte aus wird ihr der Schmerz zu einem Räthsel, das sie nicht mehr lösen kann, und wodurch sie zu Erklärungen gedrängt wird, denen die Absurdität auf der Stirne geschrieben steht, die ein Faustschlag für die gesunde Vernunft, und ein Todesstoß für das menschliche Herz sind. So sieht man denn auch hier, daß nur das Christenthum Geist und Herz des Menschen befriedigen kann, daß nur im Christenthum jene Aufklärung zu finden ist, welche Licht bringt in die Mysterien des menschlichen Lebens, und sie unserem geistigen Auge verständlich macht. Ohne das Christenthum wandeln wir überall in der Finsterniß und in den Schatten des Todes und wissen nicht, wie wir uns zurechtfinden sollen in den Wirrnissen der Erscheinungen, die uns das Leben darbietet. Christus allein ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben;" nur wer an ihn glaubt, geht auch im Schmerze des Lebens nicht unter, sondern gelangt zu jenem Lichte, das ihn auch den Schmerz als eine Leiter erkennen läßt, auf welcher wir zum ewigen Leben emporsteigen, sowie zu jener Kraft, in welcher wir den Schmerz des Lebens mit Standhaftigkeit ertragen in der sicheren Aussicht, daß er uns ein Mittel ist, um zum Heile und zur Seligkeit zu gelangen. Und wer darin eine bloße Theorie erkennen wollte, die in der Praxis nicht durchzuführen sei, den verweisen wir auf das Beispiel der Heiligen, welche, indem sie den Schmerz als ein Gnadengeschenk Gottes betrachteten, mit freudiger Geduld sich in denselben fügten, und uns so ein leuchtendes Vorbild wurden, dem auch wir uns durch Gottes Gnade conformiren können und sollen, im Hinblick auf das Wort des Apostels, daß denen, die Gott lieben, zuletzt Alles, auch der Schmerz zum Besten gereichen müsse, sowie im Ausblick auf jenes Leben, von dem der Seher Johannes (Apoc. 21, 4.) sagt: Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Et dixit, qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia!« —

In gleichem Verlage ist erschienen:

Das Kirchenjahr

von

Dom Prosper Guéranger,

Abt von Solesmes.

Autorisirte Uebersetzung.

Mit bischöflicher Approbation und einem Vorworte

von

Dr. J. B. Heinrich,

Domdecan in Mainz.

Erster bis siebenter Band.

Die einzelnen Bände werden apart geliefert unter den Titeln:

I. Die hl. Adventszeit. Preis 4 M. 20 ₰.

II. III. Die hl. Weihnachtszeit. Zwei Bände. Preis 9 M. 80 ₰.

IV. Die hl. Vorfastenzeit. Preis 4 M. 20 ₰.

V. Die hl. Fastenzeit. Preis 4 M. 90 ₰.

VI. Die hl. Passions- und die Charwoche. Preis 6 M. 30 ₰.

VII. Die österliche Zeit. Erste Abthlg. Preis 3 M. 50 ₰.

Die Idee des gegenwärtigen Buches ist die großartigste und segensreichste, die gedacht werden kann: die Liturgie der katholischen Kirche in ihrer ganzen Vollständigkeit, nicht nur den Priestern, sondern allen Christen so darzulegen und zu erklären, daß sie in ein tieferes Verständniß derselben eingeführt und zugleich angeleitet werden, dieselbe lebend und betrachtend mitzufeiern. Dadurch unterscheidet sich das Buch Guéranger's wesentlich von anderen neueren Darstellungen des Kirchenjahres. Es existirt kein Buch, welches, wie das vorliegende die ganze Liturgie des heiligen Jahres, so wie die Kirche sie feiert, in solcher Vollständigkeit enthält, deren Verständniß so vollkommen erschließt und zu deren Mitfeier so praktisch anleitet. — Das vollständige Werk umfaßt zwölf Bände, die sich in folgender Weise auf das Kirchenjahr vertheilen: Erster Band: Advent. — Zweiter Band: Weihnachtszeit I. Abtheilung. — Dritter Band: Weihnachtszeit II. Abtheilung. — Vierter Band: Vorfastenzeit. — Fünfter Band: Fastenzeit. — Sechster Band: Die hl. Passions- und die Charwoche. — Siebenter Band: Die österliche Zeit I. Abtheilung. — Achter Band: Die österliche Zeit II. Abtheilung. — Neunter Band: Die österliche Zeit III. Abtheilung. — Zehnter bis zwölfter Band: Pfingstcyklus.

Jeder Band bildet ein in sich abgeschlossenes selbstständiges Ganzes und ist mit Separat-Titel versehen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stöckl, Albert,

Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens apologetisch philosophische und socialpolitische Studien
Bd.: 1

Mainz (1879)

Polem. 3113 t-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11393068-1